This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

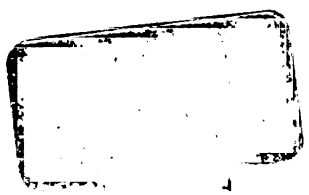
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

R454

STANFORD LIBRARIES
AUG 28 1964
STACKS

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME LXXXIV

N° 167

1er JUILLET 1927

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

Toutes les communications concernant la *Rédaction* et l'*Administration* doivent être adressées à la *Société des Études Juives*, 17, rue Saint-Georges, Paris.

Digitized by Google

La Société des Études Juives, *voulant assurer aux Rédacteurs de la* Revue *une pleine liberté scientifique, déclare qu'elle n'accepte point la responsabilité des articles publiés et qu'elle la laisse tout entière aux auteurs.*

Avis. — La Société serait très reconnaissante aux abonnés qui ne tiennent pas à conserver les numéros antérieurs de la Revue de vouloir bien lui céder les fascicules portant les numéros 2, 50 à 54, 94, 120, 122, 126, 137-138, 150 à 162.

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUATRE-VINGT-QUATRIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1927

Digitized by Google

Digitized by Google

UNE MISSION DES COMMUNAUTÉS DU COMTAT VENAISSIN
A ROME

Contribution à l'histoire de la diplomatie juive

Une légende bien connue de l'histoire juive médiévale, dont la vérité est encore enveloppée d'obscurité, raconte comment, pendant la « Captivité de Babylone », les Juifs de Rome envoyèrent une délégation à Avignon afin d'obtenir l'annulation d'un décret d'expulsion qui les menaçait [1]. Avec le temps, Rome redevint le siège de la Papauté et le centre non seulement des affaires générales, mais aussi des affaires juives pour l'ensemble des Etats du pape. Parmi ceux-ci, Avignon et les territoires voisins continuaient à être compris, et c'est à Rome que les Juifs de cette région durent nécessairement avoir recours à chaque crise de leur sort. Jusqu'à présent, on n'a découvert aucune preuve formelle d'une telle démarche : on sait cependant que la communauté de Carpentras fut redevable à Tranquillo Vita Corcos, rabbin de Rome, des efforts qu'il fit en sa faveur, à une époque particulièrement périlleuse, au début du XVIIIe siècle [2].

1. Usque, *Consolaçam as Tribulaçoens de Israel*, III, § XVII : *Schebet Yehouda*, § XIII ; cf. Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, I, 305 seqq.

2. Cf. Kauffmann dans *Revue*, XXVI, 269-273. C'est peut-être à la suite de cet épisode que la communauté de Carpentras commença à maintenir son *procureur* à Rome. C'était vraisemblablement un fonctionnaire permanent habitant la cité et chargé de s'occuper des intérêts de la communauté auprès de la *curia*. Ainsi, en 1726, il fit part de la nouvelle décision de la *Congregazione Sacra*, d'après laquelle l'évêque de Carpentras ne devait plus empêcher les Juifs de quitter leur *carrière* les jours de fête, à l'heure de la messe. Cette instruction provient du *Pinkas* de la communauté de Carpentras du XVIIIe siècle, qui se trouve actuellement a la bibliothèque de l'Université de Colombia, New-York, f. 14.
ואני לזכר איך.... לחדש אייער תפ"ו לחשבוננו הפרוקורור שלנו ברומי כתב אלינו
איך הקונגריגאציה דקונגריגאציאון יר"ה כתבו לכאן ואינו זוכר לאיזה קרדינאל כתבו אל
אדוננו ההגמון יר"ה איך שבעי ברית שההגמון יר"ה גזר אלינו לבלתי צאת בהתפלה ביום

Digitized by Google

Cependant, à la Bibliothèque de l'Université de Columbia, New-York, on a conservé un document qui prouve nettement que, lorsque les circonstances l'exigeaient, les *carrières* du Comtat Venaissin pouvaient effectivement maintenir une sorte de légation auprès de la *curia* pour s'occuper de sa défense.

La nature précise de l'évènement qui en fut l'origine n'est mentionnée nulle part, même pas par allusion, dans le manuscrit en question. Cependant, la coïncidence de date et de lieu nous permet de la déterminer sans laisser place au doute. Pendant la période du Ghetto, le plus grand outrage à la vie juive, dans les Etats papaux, était, sans doute, la pratique des baptêmes forcés. Certes, elle fut condamnée à plusieurs reprises, par les papes, mais avec des réserves croissantes, de sorte que, sous Benoît XIV, elle reçut, avec quelques restrictions, presque la sanction officielle. S'il en était ainsi à Rome, centre du gouvernement, avec tous les tribunaux à portée et un public éclairé à qui en appeler, ce fut le cas bien davantage dans les possessions françaises du Saint-Siège, où le caprice d'un gouverneur local était la seule protection contre la licence effrénée d'une populace particulièrement superstitieuse. Par la suite, à partir du milieu du XVIIIe siècle, l'abus devint de plus en plus prononcé à Avignon et dans les territoires environnants. A l'origine simple excès de zèle, cette pratique devint un instrument de chantage contre les membres les plus riches des communautés, que l'on menaçait de la perte de leurs enfants. Comme d'ordinaire, de nouveaux convertis furent les principaux responsables d'une pratique si honteuse. Celle-ci prit tant d'extension que de nombreuses familles cherchèrent le salut dans la fuite. Il semblait, en effet, que les communautés séculaires de la région allaient finalement disparaître [1].

החנות בשעת שאיברים האופישיי (offices) והם ראו שלא היה שום בילוה (Bulla) על זה והסכימו שיתן אלינו רשות בהשארירוה קונגרינאשיאון יר"ה לצאת בכל עת ובכל שעה בעד צרכנו אשר נצטרך.

Il ne semble pas que l'institution dura longtemps, car dans la lettre dont nous traitons ici on aurait sûrement fait mention du procureur s'il avait encore été en fonctions.

Je dois ajouter que le même manuscrit contient tout une série de lois somptuaires de la communauté de Carpentras, que j'espère publier prochainement dans la *Jewish Quarterly Review*.

1. Voir J. Bauer, *Les conversions juives dans le Comtat Venaissin*, *Revue*, L, 190 seqq.

Digitized by Google

Une nuit d'hiver, au début de l'année 1762, se passa, à Carpentras, un évènement qui laissa une empreinte indélébile sur l'esprit des générations suivantes. Semé, le jeune fils du rabbin Elie Crémieu (l'instituteur qui publia pour la première fois le rituel local des prières journalières, le *Seder Hatamid*) sortait de l'*escolo*, lorsque Ain (Hayim) de Cavaillon, récent néophyte, d'un caractère infâme, fondit sur lui et effectua avec précipitation le simulacre de l'acte d'admission à la foi chrétienne. Cela suffit. Peu de temps après (certainement après une tentative de chantage auprès des parents), l'enfant fut entraîné à la Maison des Catéchumènes [1]. Un acte d'une violence si outrée et si arbitraire était inconnu même dans le Comtat Venaissin. Si cet acte était toléré, nul enfant et nuls parents ne pouvaient plus à l'avenir se considérer en sécurité.

Les Juifs s'élevèrent comme un seul homme pour protester contre une pareille infamie. Les autorités locales ne purent ou ne voulurent pas accorder réparation. En conséquence, les quatre communautés, habituellement aux prises entre elles, oublièrent momentanément leurs différends intérieurs et envoyèrent une délégation faire appel au pape Clément XIII, à Rome [2].

1. Lisbonne dans *Archives Israélites*, 1840, 3, 652. La date de l'évènement donnée ici est 1776. Mais il semble que Lisbonne, qui rapporta la tradition locale de l'évènement, s'appuyait, pour la date, sur la Bulle du Pape Pie VI, sans remarquer que l'évènement auquel elle se rapporte se place onze ans plus tôt. Il est peu probable que les fils de deux rabbins de Carpentras du même nom subirent exactement le même traitement, dans une période si brève. Voir encore les références données plus bas.

2. D'un examen sérieux du présent document lui-même, il résulte que la délégation était formée de membres de communautés différentes. Le document commence par l'accusé de réception d'une lettre « écrite à Avignon » ; remarque oiseuse si elle émanait de la communauté de cette ville ; l'un, au moins, des deux délégués était de Carpentras; quant à la lettre en question, elle fut écrite par יד"ך, très probablement Juda David Crémieu, également de Carpentras. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse de la seule communauté de Carpentras ; mais on comprend difficilement pourquoi ils auraient envoyé leur correspondance d'une autre ville. Si la délégation était composite (ce qui paraît probable d'après l'importance des sommes en question), il n'y a pas de doute que les communautés moins importantes de Cavaillon et de Lisle ont dû être associées aux transactions. Ce qui précède se fonde sur le témoignage du présent document seul, sans prendre en considération les sources non juives. Mon ami, le Professeur Umberto Cassuto, de Florence, à qui je suis redevable d'un grand nombre de suggestions, incline à croire que ce

Digitized by Google

Elle se composait de deux membres. L'un, Abraham de Monteux, appartenait à une ancienne famille du Comtat. On doit probablement l'identifier avec le savant du même nom, à l'initiative duquel fut confiée l'impression du rituel liturgique local. Sa connaissance personnelle de l'Italie, où il avait fait ses études, le recommandait pour cet office [1]. Son collègue était un savant étranger, Jacob Spire, de Prague, descendant d'une célèbre lignée de rabbins, qui apparaît à cette époque parmi les chefs spirituels de la communauté, tantôt à Avignon, tantôt à Carpentras [2]. Trait caractéristique de la vie juive: c'est à des lettrés que l'on eut recours dans un moment si critique.

Les deux délégués arrivèrent à Rome, à ce qu'il semble vers la fin de 1762. Il était tout naturel pour eux d'aller principalement consulter Hezekiel Ambron, riche banquier et mécène de la littérature hébraïque, qui était le membre le plus éminent et le plus influent de la communauté de Rome en ce temps-là [3]. Ce fut lui qui s'occupa d'eux tout le temps qu'ils

qui est en question ici, c'est la confirmation de tout le corps des règlements de la communauté. Cependant ceux-ci auraient été désignés par le pluriel תקנות, il n'en aurait pas été parlé en des termes si extravagants, et il ressort du texte qu'il avait trait à quelque point particulier (יש להם תקונים גדולים על ענין זה). De plus, les statuts contemporains de la communauté d'Avignon publiés par Loeb dans le premier *Annuaire de la Société des Etudes juives* étaient soumis à la sanction du Viguier d'Avignon seul; on ne voit nulle part que l'approbation du pape était nécessaire.

1. Le nom de cet Abraham (b. Samuel) s'orthographie généralement מונטיל; mais dans les approbations du rituel avignonnais pour le jour de Kippour, et du Rituel de Carpentras pour les trois fêtes (que l'on ne trouve pas dans tous les exemplaires), il est écrit מונטילין comme dans la signature de notre document. Il se peut que la note manuscrite ajoutée dans la plupart des exemplaires de l'ouvrage nommé en dernier, p. 8 *a*, soit de sa main. Il est également nommé par Azoulaï dans le *Maagal tob*, p. 38. Pour ses études en Italie, voir le *hitnatzlout* à la fin du Rituel de Carpentras pour le jour de Kippour, partie de l'ouvrage que l'on trouve de temps à autre, dans divers exemplaires, en deux formes entièrement différentes typographiquement. Pour un autre Abraham Monteux, antérieur de quelques décades, voir Loeb, *ubi supra*, p. 106 et *Revue*, VI, 313-4.

2. En 1746, Jacob Spire, de Prague, était rabbin d'Avignon: c'est lui qu'inscrivit les obligations relatives au Maréchal de Belle-Isle (*R. E. J.*, XXVII, 268). Quinze ans plus tard, pendant Hol Hamoëd de Pâque 1761, il signa une note dans le *Pinkas* de Carpentras cité plus haut. En 1767, il donna, à la tête du rabbinat de Carpentras, l'approbation au *Seder Hatamid*.

3. Pour la famille Ambron, voir Rignani, *La Corte e la società romana* 1710; Vogelstein-Rieger, *op. cit.*, II, 27 *a* seqq.; Natali, *Il Ghetto di Roma*

Digitized by Google

restèrent à Rome. Il leur permit de recevoir leurs lettres chez lui, leur avança de l'argent pour leurs dépenses courantes et leur donna, sans rémunération, son assistance cordiale et ses conseils dans la conduite de leurs affaires. Celles-ci entraînèrent, pendant un long temps, des dépenses imprévues. Dans la *Congregazione* du Saint-Office, auprès de qui l'affaire fut référée, il ne semblait y avoir que deux ou trois membres favorables à la requête. L'un d'eux était probablement Lorenzo Ganganelli, auteur du célèbre memorandum de 1758 contre l'accusation de meurtre rituel, sur qui l'influence d'Alessandro Ambron, après son élévation à la Papauté, sous le nom de Clément XIV, quelques années plus tard, devait devenir notoire [1].

Malgré une défense si puissante, le résultat ne pouvait être tenu pour accordé. Mais c'était un axiome des politiques du XVIIIe siècle — en Italie peut-être même plus qu'ailleurs — que les arguments de persuasion pouvaient s'adresser aussi bien à la poche qu'à l'esprit. Un truisme que les Juifs, et les Juifs romains surtout, avaient des raisons spéciales pour ne pas ignorer; Ambron, du moins, ne fut pas long à s'en prévaloir et à l'appliquer au cas actuel. Il avança donc de quoi faire quelques cadeaux opportuns à des personnes d'autorité et d'influence. Pour couvrir cette somme, les envoyés donnèrent leur reconnaissance pour la somme de 1800 francs, au nom de leurs chefs. Finalement, le 9 novembre 1764, la *Congregazione* fit connaître sa décision. En ce qui concernait Semé Crémieux, la victime, tout ce qui était arrivé ne pouvait être annulé: tout le terrible système était fondé sur ce fait que le baptême, conféré dans n'importe quelle circonstance, et avec n'importe quelle ridicule cérémonie, était irrévo-

218-9. Hezekiel b. Gabriel Ambron finança la publication du *Schaarè Hateschouba* (Venise, 1775). Pour Salomon Ambron, un cadet *de* la famille, voir mon article dans *J. Q. R.*, N. S., XVI, III, 2. Une paire de fauteuils pour Simhat Tora, légués par lui à la communauté levantine de Florence, est encore conservée dans la grande synagogue de cette ville.

1. Une tradition de famille raconte encore comment un jour Ganganelli, alors Clément XIV, fit arrêter son char dans le Corso pour parler au banquier juif. Quand le pape mourut, on soupçonna qu'il avait été empoisonné. Un jour, peu après cette mort, Ambron prenait son chocolat du matin lorsqu'il crut remarquer que la saveur en était un peu étrange. Craignant pour sa vie, il décida aussitôt de quitter Rome (information de l'av. Eugenio Ambron à Florence). Comme nous le verrons, une branche de sa famille s'était déjà établie ailleurs.

Digitized by Google

cable. Cependant, en principe, le fait était condamné dans les termes les plus énergiques. Le coupable, Ain de Cavaillon, et ses frères étaient bannis du diocèse de Carpentras, et menacés d'exil de toutes les dépendances françaises du Pape en cas de désobéissance. Un décret fut envoyé au Vice-légat du Comtat Venaissin, défendant explicitement de baptiser les enfants juifs sans le consentement de leurs parents, sous peine des galères pour les hommes et de la flagellation pour les femmes [1].

La précision de ce décret était quelque chose de nouveau. Les communautés des territoires toscans et vénitiens, considérées comme bien protégées sous ce rapport, s'empressèrent d'envoyer à Rome pour en obtenir des copies. Lorsque la nouvelle parvint en France, il y eut une franche explosion de joie : dans toutes les synagogues du Comtat on organisa des services spéciaux pour célébrer la délivrance [2]. A l'égard de Semé Crémieu, certes, tout espoir devait être abandonné. On a gardé, jusqu'en ce siècle parmi les traditions des Juifs comtadins, le souvenir de son entrée finale dans les ordres et de sa mort à Rome comme cardinal de l'Eglise catholique [3].

Peu de temps après, ces bonnes nouvelles furent suivies d'un compte rendu des dépenses qu'il avait fallu faire pour aboutir à un succès. Les communautés du Comtat furent stupéfaites. Certes, elles avaient donné carte blanche à leurs représentants, mais elles n'avaient jamais pensé à de si fortes sommes. En outre, les envoyés eux-mêmes avaient été incapables de suivre tout le cours des opérations. Ambron, peut-être irrité de leur lenteur et de leur parcimonie, avait, à certains moments, agi sans les consulter. C'est pourquoi, lorsqu'ils écrivirent chez eux, il y avait une somme de 423 *scudi* 27 *baiocchi* pour laquelle ils ne pouvaient garantir. En dehors même de cette grande dépense, les frais revenaient à deux fois ce qu'on avait estimé. On s'inquiéta également de certains petits détails du compte. Pendant

1. Rapporté dans la Bulle de Pie VI du 15 mai 1775 (voir *infra*) Barberi, *Bullarium*, V, 60 (non pas VI, 60, comme dans Vogelstein-Rieger, *op. cit.*, II, 250). Voir également Perugini dans *Revue*, III, 108; de petits détails de la lettre ici publiée sont ajoutés ça et là.

2. Lisbonne, *ubi supra*.

3. Bauer dans *Revue*, L, 99, n. 4. L'histoire a un air curieux de vengeance littéraire.

Digitized by Google

qu'à ce sujet la correspondance grossissait, Ambron devenait de plus en plus impatient : on s'en étonnera peu lorsqu'on saura qu'un échange de lettres durait tout un mois! Finalement il prit ombrage et, de fait, réclama le remboursement. Une autre conférence fut donc tenue, à ce qu'il semble, à Avignon, la semaine qui suivit Pâque, en 1764; et on résolut nettement de refuser de faire honneur à la signature des délégués, ainsi qu'à certaines moindres dépenses. Pour régler les factures, ils envoyèrent au fils d'Ambron, à Livourne (localité avec laquelle ils étaient en relations étroites) [1] pour la remettre à son père, une traite de 70 écus devant couvrir la partie des dépenses qu'ils reconnaissaient, et un peu plus, en considération de quelques frais supplémentaires. En même temps, ils écrivirent aux délégués, à Rome, pour leur annoncer leur décision, et leur firent parvenir une lettre de change de 100 écus pour régler les comptes et couvrir les frais du voyage de retour.

En attendant, l'attitude d'Ambron envers les deux hommes avait changé. Au lieu de faire parvenir la lettre à leur maison, comme il l'avait fait invariablement en des circonstances antérieures, il les fit mander et tint à ce qu'ils ouvrissent et lussent la lettre en sa présence (15 mai 1764). Celle-ci commençait en faisant allusion à la traite adressée au jeune Ambron : mais les délégués, craignant pour leur propre billet, n'eurent pas le courage de lire à haute voix le passage suivant relatif à la répudiation de leurs signatures et, avec cela, de la plus grande partie de la dette. Ils lui dirent donc qu'il espéraient recevoir l'argent le vendredi suivant. Même ainsi, le banquier ne fut pas satisfait, vu qu'il restait les points contestés que les 70 écus déjà payés à son fils ne couvriraient pas. S'emparant de leur lettre de change, il déclara qu'il ne les laisserait pas quitter la chambre tant qu'il ne serait pas entièrement réglé. A la fin, malgré leurs pressants

1. Un certain nombre d'œuvres de savants de Carpentras furent publiées à Livourne (p. ex. *Maamar Mordekhai* de Mardochée Crémieu, et *Heschek Shelomo* de son frère Salomon; le *Mattè Mosché* de Moïse Milhaud, etc.). Le nom de Bedarrida existe encore à Livourne, variante du nom comtadin *Bédarrides*. J'ai trouvé moi-même dans un grenier à Florence deux exemplaires très usagés du *Seder ha-Tamid* avignonnais — autre témoignage des mêmes relations. Le premier Abraham de Monteux, déjà mentionné plus haut, demeurait également à Livourne, avec son père, comme, ultérieurement, pour ses études, son homonyme, notre délégué.

Digitized by Google

besoins (ils n'avaient même pas de quoi payer leur loyer), ils convinrent qu'il escompterait la lettre de change pour eux et qu'il déduirait la somme additionnelle d'environ vingt-six écus pour régler, comme il croyait, la balance de ses réclamations. Sur cet accord Spira mit sa signature au bas de la pièce, et on leur permit de partir.

Ceci ne se fit pas cependant sans beaucoup d'appréhension de la part des deux agents. Dans un jour ou deux, Ambron apprendrait de son fils que la plus grande partie de la dette avait été répudiée par leurs chefs, et alors, comme ils le supposaient, « la flamme éclaterait ». Le lendemain, Spira écrivit chez lui, au nom de son collègue et au sien, la lettre supplique reproduite ci-après, dans laquelle s'unissent l'inélégance ashkenazite et la négligence comtadine [1]. Mais le sens est assez net. Leur situation était impossible. Même si ses réclamations étaient absolument sans fondement (ce qui était extrêmement invraisemblable), Ambron avait l'avantage à tous égards. Il lui serait bien facile, avec l'influence dont il jouissait à Rome, de les empêcher de quitter la ville avant de recevoir entière satisfaction. De leur côté, ils ne désiraient aucunement rester un jour de plus qu'il n'était nécessaire dans ce « creuset de fer », sujets, de part et d'autre, à des soupçons manifestes ou voilés. Plus ils différeraient, plus leur situation financière empirerait, car leur argent diminuerait chaque jour. Après tout, en quoi avaient-ils péché puisqu'on leur avait donné carte blanche dans les négociations? Ils ne souffriraient pas seuls. Ayant fait ses réclamations, Ambron n'était probablement pas disposé à les modifier; il menaçait même de les augmenter eu égard à ses efforts en leur faveur durant l'année et demie passée, s'il n'était pas immédiatement satisfait. En dernier ressort, il pouvait obtenir une lettre de recommandation de quelques notables romains, et demander justice (comme il menaçait déjà de le faire) aux autorités du Comtat. Apporter des différends juifs de cette espèce devant les

1. Le document original est écrit sur les deux côtés d'une petite feuille in-quarto, d'une écriture comtadine gauche et inexperte; son mauvais état de conservation explique les lacunes que l'on rencontre parfois dans la transcription présente. Je me suis permis de corriger quelques-unes des fautes d'orthographe les plus manifestes. Je dois ajouter que je ne saurais considérer mon interprétation de la lettre comme la seule possible en tous points.

Digitized by Google

autorités non-juives serait « une profanation du nom divin » de la pire espèce. Les prétentions d'Ambron ne pouvaient être contredites que par une enquête publique sur toute l'affaire, et l'emploi des sommes contestées serait inévitablement produit au grand jour. Ceux que l'on avait influencés par des dons, comptant sur une discrétion absolue, ne voudraient probablement plus, à l'avenir, se montrer favorables à aucun juif. En outre, les éclatants privilèges obtenus avec tant de peine seraient de nouveaux perdus, et tout cela à cause d'une vulgaire question d'argent. C'est pour cette raison, sans doute, que quelques Juifs influents de Rome qu'ils approchèrent recommandèrent par dessus tout la discrétion. En tout cas, la position d'Ambron était inébranlable à tout point de vue. Les agents supplièrent donc qu'on lui donnât satisfaction pour le bon renom d'Israël, pour celui des communautés et le leur. Tout cela fut soumis aux autorités communales du Comtat avec une incohérence larmoyante [1].

L'issue de toute l'affaire reste obscure. Peu de temps après le retour des délégués, on trouve, au début même de 1767, Jacob Spira à la tête du rabbinat de Carpentras [2]. L'édit qu'on avait obtenu restait en vigueur ; mais dans le Comtat, loin du centre administratif, il avait peu d'effet sur les abus qu'il devait réprimer. En 1775, les quatre communautés eurent encore une fois recours à Rome, et, le 15 mai, elles obtenaient de Pie VI une bulle confirmant et rétablissant l'arrêt édicté onze ans plus tôt [3]. Cet arrêt ne semble cependant pas avoir été particulièrement efficace,

1. Un intéressant post-scriptum est ajouté, rapportant une tentative avortée des marchands de Rome pour empêcher les Juifs d'avoir des boutiques en dehors du Ghetto, non seulement pour faire le négoce, mais aussi pour vendre certaines denrées alimentaires, comme le sucre et les épices. Leur droit à ce sujet avait été confirmé, aussi longtemps qu'ils ne commencèrent pas à faire leurs affaires dans le centre de la ville. Les agents essayèrent d'obtenir une copie légalisée de cette décision pour en user chez eux dans des circonstances analogues.

2. Voir l'approbation du *Seder ha-Tamid*. Il paraît qu'il devint, peu après, incapable de continuer son service dans le rabbinat, et se retira à Avignon, où on lui servit une pension. Voir la note dans le *Pinkas* de Carpentras mentionnée plus haut, à la Bibliothèque de l'Université de Columbia, New-York, f. 55 *b* (vers 1770). סלבד זה אנו נותנים לר' אליהו ז"ל חנ' ר' יעקב מישציאר אשר חוא דר באוינגון חכש מאות פראנ' 500 והתנינא עם ניסו שאול כרסי שלא נעבור זה הגבול מהיום הזה והלאה להוסיף עליו אפילו פרוטה הן שיתבית לישב ולדור באוינגון הן שיחזור לבא הנה.

3. Barberi, *Bullarium*, VI, 60.

Digitized by Google

car, l'année suivante, la Congrégation du Saint-Office eut à condamner encore une fois, le 6 mars 1776, la pratique du baptême forcé [1]. Même après cela, les conditions restèrent les mêmes, et les *bayloms* de la communauté répétèrent, dans une pétition à l'évêque de Cavaillon, leurs griefs de violence, de chantage et d'extermination graduelle [2]. Un peu plus tard encore, en 1787, le système eut la plus illustre de ses victimes en Joseph Marc Mossé, le poète, qui retourna dans sa famille après la Révolution avec l'esprit corrompu du milieu où on l'avait enfermé.

En tout cas, malgré le résultat peu fructueux de la mission, le document publié ci-après est une addition précieuse au peu que nous connaissons des relations juives internationales et intercommunales des temps passés, que l'on pourrait peut-être appeler l'histoire diplomatique de l'ancienne communauté juive — branche d'étude qui jusqu'à présent a été presque entièrement négligée.

Cecil Roth.

1. Rapporté dans la Requête imprimée par Bauer dans *Revue*, L, 107-111.
2. *Ibid.* Sans date, mais certainement postérieure à 1776.

Digitized by Google

PIÈCE JUSTIFICATIVE*

ב"ה רומי יום ד' כ"ט למ"ב"י [1] 5524 16 may. ליצירה

אל ההרים אשא עיני כלו האי ואווי [2] ישאו פני ויישמעו לקול תחנוני ה'ה' מעלת חכמי וראשי מנהיגי ופרנסי קהלתינו י"ע"א השומר אמת יפרוס סוכת שלומו לעד וישכנו לבטח א"כ"י"ר'

אתמול קבלנו הכתובה באויגנאון י"ג' למ"ב"י [1] ע"י החכם ה"ר' יד"ך' [3] נר"ו כלול בתוכה אגרת חלוף [4] על מאה אסקודי [5] רומי ובהיותי שפני ה"ר' עמרון אינה אתנו כתמול שלשום לא שלח לנו האגרת כנהוג רק רצה להקריא אותנו לביתו לפתחה ולקרואה לפנינו לידע אם פרעו הטראטוה [6] של ח"י' מאות פרנקו ובהיות התחלת האגרת היום שלחתי לבן המשכיל הנבון והחסיד הר' חזקיהו עמרון אגרת חלוף על שבעים אסקודי רומין הנוסף מהחשבון ואף שלא נשארו לו בי אם ס"ג' אסקודי נ"ג' באיוקי [7] רצינו להוסיף עד שבעים כי שמא מ' כ' תור' קבל מהגביר עמרון איזה פרוטרוט ומאחר שכבר לקחו בידם משנה כסף ודאי שאין צריכין עוד וכו' ע"כ' וכדי שלא יעשה לנו ארע"ש"ט [8] ועיכוב על כל המאה אסקודי הנ"ל לא רצינו להשיב על הקלקלה ולירד לסיפא דקרא שאומר שכ"ת אינם רוצים לפרוע הד' מאות וכ"ג אסקודי כ"ז באיוקי שאינם גלויים לנו ואמרנו אפשר שנגבה המעות קודם יום הששי דהיינו למחרתו של היום שיבאו האגרת מבנו מילוורני וידע את דעת כ"ת שאינם רוצים לפורעו ואז

* Nous en avons corrigé les épreuves de mémoire, notre copie s'étant égarée.

1. לספר בני ישראל c'est-à-dire l'Omer.
2. *Haguiga*, 4 *b*.
3. Peut-être Juda David Crémieu, signataire de l'approbation donnée à un certain nombre de livres de la liturgie du Comtat, parmi le rabbinat de Carpentras.
4. Lettre de change.
5. Scudi.
6. Tratta (= traite).
7. Baiocchi.
8. Arrêt.

Digitized by Google

יבא השלהבת עם כל זאת תפס האגרת מהמאה אסקודי תוך ידו
ואמר לא תצאו מכאן עד שתפרעו לי כל המותר שעולה לסך צ"ט
אסקודו וס"ה באיוקי דהיינו ס"ג אסקודי נ"ג באיוקי הנ"ל ט"ו אסקודי
[י"ב באיוקי] מתן בסתר ששתקנו מי[הזכי]רו תוך החשבון כאשר
[כבר] הודעתיו לכ"ת הרי הם ע"ח אסקודו ס"ה באיוקי ששה אסקודי
ט"ו באיוקי שנתן לכל חד מנן לחיי שעה על פסח והעתקה אחת
עדיין על עניין הקהל שעלה אחד אסקודי וחד באיוקי והוצאת הפוסטו
מר"ח ניסן עד חיום ס"ה עולה צ"ט אסקודי ס"ח באיוקי נמצא אחר
קבלי (?) השבעים אסקודי שאומרים ששלחו לבני ללוורנו אתם תפרעו
לי מהמאה אסקודי העשרים וששה אסקודי ס"ח באיוקי וכן הסכמנו
עמו וחתמתי את שמי מאחורי האגרת כדי שיגבה אותה ומי יתן
שהיה ויהיה כך וישאר בידינו מהמאה אסקודי ע"ג אסקודי ל"ב באיוקי
וע"ד אני לבדי כבר היום ממש אני מחויב שמנה אסקודי או
להאשפיז שלי או לשאר בני אדם שגמלו חסד עמי ועכשיו כ"ת
למראה עיניהם ישפוטו כיצד נעשה ראשון ברור לנו כיום שתיכף
שיודע לו שלא פרעו האגרת של ח"י מאות חפשים [1] יעשה לנו
ארעשט שלא לצאת מרומי קודם שיהיה פרוע מכל וכל כי ידו על
העליונה וכי תימא שינוח אותנו לצאת וישלח את בנו לשם לבא
בפלילים עם כ"ת שכך אמר לנו בפירוש בנו הקטן שאם לא יפרעו
לו שהוא ילך לשם ויטבע שבתו ובושתו ונזקו כי יש לנו על מה
לסמוך סוף סוף אלה הצאן מה עשו והאיך נעשה בהוצאת הדרך
ויותר ממה שאנו מאחרין בכאן המעות יתמעט וילך ולית דין ולית
דיין שיחויב אותנו בראיות ברורות שיהיה בידינו וא"כ כ"ת רוצים
למהר חזירתנו לשלום והם המעכבים אותנו אשר על כן על כ"ת
לשלוח לנו התשלום של ההוצאה ודרך מצותם נרוץ ומי יתן לנו
אבר כונה לטייל כל הדרך ביום אחד כי מי רוצה לישב עוד בכור
הברזל הזאת ולהיות חשוד מכל הצדדין פעם בפירוש ופעם ברמז סוף
דבר הכל נשמע ומאן דאית ליה סיסיא (?) ברחמיה ימסוק [2] והכל
יהא לכפרת עונותי כי כדאי היא המצוה לסבול בשבילה ואם כ"ת יש
להם צערא דממונא אני יש לי צערא דגופא שקשה יותר רואה אני
את דבר אד"מון [3] ומתירא אני שמא ס"ד אלא אימא ודאי יצא ח"ו
תקלה למאן דסגי לן כיון דפקר עצמו כלו האי להוציא מפיו כך
הוצאתי יעשה כל מאמצי כחו להיות פרוע להראות לעיני העמים
שהאמת אתו וישלח להסגן רעקומנדטיוניא [4] מאיזה גדולים כדי לתת

1. Francs — traduction littérale.
2. *Aboda Zara*, 4 *a*.
3. Mischna *Ket.*, XIII, 3. Il y a peut-être là un jeu de mots avec Ambron.
4. Recommandation.

Digitized by Google

לפרעו בלי שמיעת שום טענה ובין דין ובין דין יתחלל שם שמים ויאמרו זה נבלה וזה טריפה ואם תמצאו לומר שהסגן ישמע טענת כ"ת לומר מאי הועשה להוציא כל כך ואיזה מקומן של מתן דמים[1] א"כ יצטרך לפרסם שם המקבלים ומאי כ"ת שנאה אתם מעוררין על כל כלל ישראל ח"ו ולא די שאתם מכשילים אותם על העתיד על כל צרה שלא תבא אלא אפילו מה שכבר תיקנו לטובתינו יבטלו כי בכל הוועד והאגודה[2] לא נמצאו כי אם שנים או שלשה שהופכו לזכותינו ומאת ה' היתה שאלו השלשה ניצחו כת האגודה ותיקנו מה שתיקנו וזו תורה וזו שכרה לפרסם דבר המסור ללב ממה נפשך אם אמת תקבלו התורה..... ואם הכל שקר פשיטא ופשיטא שיוקשה להם הדבר להיות מזיקין למקבלים יש מכשול רבים יותר גדול מזה בגלות המר הזה לאין נוליך את חרפתינו שקהל קדש זו אחר שקדשו שם שמים ברבים שעל ידם נתקן תיקון גדול כזה ועכשיו בשביל הממון תקנתינו קלקלותינו חלילה וחלילה הגע בעצמיכם אם היה הדבר במעמד שנינו היה לכ"ת איזה פתחון פה לא מאחר שמורשים אנו א"כ ועשו ויחשבו כמו שנהויות הדבר בפנינו ועוד וכול להיות אף שכל דבריו [אינם] אמת על כל פנים יכול להיות מקצתן ואפילו שיהא הכל שקר מה נעשה ואם אנחנו בשביל השבועה שהיינו משביעים מכ"ת רצינו לצאת ידי חובתינו לגלות אזנם ולומר להם שהד' מאות וכ"ג אסקודי כ"ז באיזקי אינם גלוין לנו לא בשביל כך הותר לכ"ת לומר אין אנו רוצין לפורעם כדי שח"ו יצא תקלה כאמור למעלה ובכן אחר שאלת סליחתם למען ה' יראו את הנולד ויעיינו היטב מה שעושים כי בוודאי יפיק..... מפחד תמיד וכו' מרוב מה..... להיו על כושלי רבים בזה גלינו הדברים בכאן לאיזה יחידי סגולה ואמרו לנו בסוד ש..... והן הפרט פן [תהיה] אוזן שומעת תחבולותינו ד"ל ועם כל זאת יראים לנפשם ואימה מוטלת עליהם מפני שידו תקפה להפך השחור ללבן ובכן כ"ת המה חכמים מחוכמים ואשר תבחר כדת מה לעשות גם יש איזה ימים שבנו אמר לכ' אברהם שאם לא יפרעו האגרת של [ו"ח] מאות חפשים אביו יתבע מכ"ת שכר טרחתו שטרח עמנו זה קרוב לשנה וחצי וביטל עם... אענה אבתריהו אמנם מובטחנו בחסדו הגדול שהמקום ימלא חסרונם והמצוה שעשו כ"ת שעל ידם נתקן תיקון גדול לכל הגולה מפני שאנו רואים שאפילו ערי ויניציא וטושקאנו שיש להם תוקונים גדולים על ענין זה עם כל זאת כל אותן הקהלות שלחו לשלוח להם הטופס של האי[גרת?] מפני שרואים שבתיקון שלהם בהרת תעמוד תחתיה ונתנו שיעורין לדבריהם מה שאין כן

1. Il y a un jeu de mots sur les deux sens du mot *damim : sang* et *argent*.
2. Congregazione (?)

Digitized by Google

בתיקון שלנו שבח לאל ומצוה אגונו מגני אצולו מצולי [1] עד ביאת המבשר יראו עינינו ותגל נפשינו בביאת מושיענו כרצונם וכרצון עבדיכם עמוסי התלאות

הצעיר יעקב אישפיואר מפראגא ס"ט
הצעיר אברהם מונטוליץ ס"ט

עדיין צריכין אנו למודעי שהקהל בכאן זה שנים רבות שהו' להם דברי ריבות עם סוחרי האומות על ענין איזה יחידים שיש להם חנויות מכל מיני סחורות מחוץ למסילה ואפילו מיני מאכל כעין סוקרי ומיני בשמים וסוחרי האומות רצו למחות ביזם ושבח לאל יצאו זכרון היהודים והדת נתונה שהיהודים יהו' להם רשות למכור הסחורות שירצו ואפילו בחנויות מחוץ לעיר ובלבד שלא יהא באמצע העיר ואם כ"ת רוצים שאקח הטופס מאותו הדעקרעט אוטענטעקא [2] ר"ל בחותמו של החקירה אקח אותו אבל צריך להוציא על זה ארבער אסקודי של רומי ולכל יש תשובה וש"ש.

1. *Sota*, 21 *a*.
2. Décret authentique.

Digitized by Google

LES SYNAGOGUES DE TOLÈDE

Il est peu de pays où les Juifs aient jamais joui d'une aussi grande prospérité qu'en Espagne au moyen âge; et plus que dans toute autre ville de la péninsule hispanique, c'est à Tolède qu'ils ont été particulièrement nombreux et considérés sous la domination des rois de Castille de la fin du XIe à la fin du XVe siècle. Après l'effondrement du Califat de Cordoue, un grand nombre des Juifs qui habitaient la métropole andalouse s'étaient déjà réfugiés à Tolède, devenue au XIe siècle la capitale d'un Etat musulman indépendant et prospère. La reconquête de cette ville par Alphonse VI en 1085 ne changea rien à la situation favorable dont les Juifs y jouissaient, et la domination chrétienne provoqua au contraire un nouvel exode vers la Castille; car ce furent les musulmans qui persécutèrent vers le milieu du XIIe siècle en Andalousie tous ceux qui n'étaient pas de leur religion, et l'on vit alors Alphonse VII l'Empereur accueillir avec la même faveur dans ses Etats les chrétiens mozarabes et les Juifs chassés du Sud de la péninsule par le fanatisme des Almohades. Tolède devint ainsi la principale héritière des communautés andalouses, et les Juifs de cette ville jouèrent dans la vie du pays un rôle plus important que jamais. D'Alphonse VI à Pierre le Cruel, presque tous les rois de Castille eurent quelques-uns d'entre eux dans leur entourage immédiat comme médecins ou comme conseillers politiques ou financiers. Le règne d'Alphonse VIII, à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle, vit l'apogée de l'influence et de la prospérité des Juifs tolédans. L'union entre ceux-ci et les chrétiens de la capitale castillane était telle que, lorsqu'en 1212 les troupes françaises venues en Espagne pour prendre part à la croisade contre l'Islam voulurent

Digitized by Google

piller et massacrer les Juifs de Tolède, les chevaliers chrétiens s'armèrent pour défendre contre les étrangers ceux qu'ils considéraient comme leurs compatriotes. Cette situation favorable dura en somme jusqu'à la fin du règne de Pierre le Cruel en 1369, et les premiers événements graves qui vinrent la troubler furent les guerres civiles qui marquèrent le règne de ce dernier souverain, en particulier les deux sièges acharnés que Tolède eut à soutenir contre les partisans d'Henri de Transtamare et où de nombreux Juifs trouvèrent la mort en 1355 et en 1369.

C'est sous la dynastie dite des « Rois Nouveaux », à partir du triomphe d'Henri de Transtamare et surtout après la mort de celui-ci en 1379, que les choses changèrent complètement. La décadence fut dès lors profonde et rapide, sous l'effet des persécutions et aussi des dissensions entre les Juifs eux-mêmes, qui fournissaient des armes les uns contre les autres à leurs propres ennemis. En 1391 de terribles massacres eurent lieu dans toute la péninsule hispanique et déterminèrent un premier exode vers l'Afrique, où les souverains musulmans se montraient à leur tour tolérants. La communauté de Tolède fut particulièrement éprouvée; et la catastrophe fut déplorée dans une longue élégie dont nous aurons à reparler plus loin. Puis le XVe siècle tout entier n'offre plus qu'une lamentable déchéance. C'est une des périodes les plus sombres de l'histoire de Tolède, pleine de troubles et d'émeutes; et c'est pour les Juifs de la ville une période plus sombre encore: les scènes de pillage et de persécution, les conversions forcées, les massacres de Juifs et de « Nouveaux Chrétiens » se succèdent désormais périodiquement. Le tribunal de l'Inquisition est fondé en 1480 contre les convertis judaïsants. En 1492, un siècle à peine après les premiers grands massacres, c'était l'expulsion définitive et générale des Juifs hors des Etats espagnols, dont les Rois Catholiques faisaient en même temps, pour la première fois, l'union sous un même sceptre.

Les événements historiques bien connus que nous venons de résumer ainsi brièvement expliquent déjà par eux-mêmes la valeur artistique et les caractères propres des deux synagogues qui subsistent encore à Tolède, surplombant la gorge abrupte du Tage dans ce qui reste de l'ancien quartier juif le plus important, au-dessus du pont de Saint Martin. Ces synagogues datent l'une et l'autre de la période d'exceptionnelle fortune dont les

Digitized by Google

Juifs avaient joui sous la souveraineté des rois de Castille. Et elles comptent toutes deux parmi les principaux chefs d'œuvre de l'art dit « mudéjar » ou hispano-mauresque, propre à l'Espagne médiévale pendant la longue période où des artistes chrétiens, musulmans et juifs, travaillèrent en même temps, et souvent même en collaboration, pour les souverains castillans et pour les personnages d'origine ou de religion diverse qui composaient leur entourage et leur cour.

Ces deux synagogues de Tolède sont parvenues jusqu'à nous dans un rare état de conservation, après avoir été transformées en églises et consacrées à la Vierge, d'où leurs noms actuels de Sainte Marie la Blanche et de Notre Dame du « Transito ». On a beaucoup écrit sur l'une et sur l'autre, sans arriver jusqu'ici à des conclusions nettes permettant de les identifier avec exactitude. Il ne saurait y avoir de doute pour la fondation de la deuxième, car une longue inscription donne à ce sujet toutes les précisions possibles. Mais certains auteurs ont voulu y reconnaître l'ancienne synagogue principale ou « Grande Synagogue » de Tolède, alors que d'autres ont identifié celle-ci avec Sainte Marie la Blanche, sur l'origine de laquelle on ne possède en revanche aucun document s'y rapportant de façon certaine. Ces deux identifications nous paraissent également douteuses ; et c'est pourquoi il ne sera pas inutile de revenir d'abord sur cette question.

L'histoire de Notre Dame du Transito est, dans l'ensemble, parfaitement connue et ne saurait donner matière à contestation. Elle fut fondée en 1357 par Samuel Halévi Aboulafia, « nasi » ou prince des Juifs de Castille, ministre des finances et conseiller privé du roi Pierre le Cruel [1]. Après l'expulsion des Juifs d'Es-

1. On trouvera le texte complet et, semble-t-il, définitif des nombreuses inscriptions de Notre Dame du Transito dans le *Rapport sur les Inscriptions hébraïques de l'Espagne* publié par Moïse Schwab dans les *Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires*, tome XIV, fascicule III, Paris, 1907, p. 229-421. La partie de ce rapport concernant Tolède a été reproduite, avec quelques notes ajoutées par le R. P. Fita dans le *BRAH* (nous désignons ici par cette abréviation le *Boletin de la Real Academia de la Historia* de Madrid), LVII, 1910, p. 133-237. — Schwab a cru devoir rectifier la date traditionnelle de 1357 d'après le texte restitué par Graetz (*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1855, p. 321-330), et lire à la place celle de 1362 ; il croit aussi, pour étayer cette hypothèse, que Samuel Halévi mourut de la mort tragique que l'on sait (il fut emprisonné sur l'ordre du roi et succomba

Digitized by Google

pagne, cette synagogue fut donnée par les Rois Catholiques aux chevaliers-moines de Calatrava [1], et transformée par ceux-ci en église sous le nom de San Benito. Puis elle devint une simple chapelle consacrée à la Mort de la Vierge (« Tránsito de la Virgen »), d'où son nom actuel. Enfin elle fut complètement restaurée à partir de 1880, déclarée monument national, et enlevée au culte catholique.

La plus grande incertitude règne au contraire sur la fondation et l'histoire de Sainte Marie la Blanche jusqu'au début du xve siècle. Une inscription rédigée en 1798, qui se lit à l'intérieur de l'édifice, relate qu'elle fut enlevée aux Juifs en 1405, à la suite des prédications de Saint Vincent Ferrier [2]. Convertie alors en une église consacrée à la Vierge sous le nom de Notre Dame des Neiges ou Sainte Marie la Blanche qu'elle porte encore aujourd'hui, elle fut remaniée vers 1550 par le cardinal Siliceo, archevêque de Tolède, qui voulait en faire la chapelle d'un asile de fille repenties. Ce projet fut abandonné dès 1600; le monument redevint alors une simple « ermita » et le resta jusqu'en 1791, où l'on en fit une caserne d'infanterie. Au bout de sept ans, un magasin d'habillement militaire remplaça la caserne après une première restauration, et l'ancienne synagogue garda cette destination jusque vers le milieu du xixe siècle, où elle était dans un état de lamentable abandon. Elle finit, après tant d'avatars, par être complètement restaurée ; et c'est maintenant, comme Notre Dame du Transito, un monument national n'appartenant plus à aucun culte. Nous n'avons, comme on voit, aucun renseignement documentaire ou épigraphique direct sur le nom de son fondateur ni sur l'époque de sa construction.

Les seuls documents dont les archéologues aient fait état jusqu'ici pour étudier ces deux synagogues de Tolède sont, en dehors des inscriptions de Notre Dame du Transito, une série

dans les tortures) en 1369, et non en 1360 comme on l'admet généralement. Il ne semble pas cependant qu'il y ait lieu de modifier la date de 1357, formellement adoptée par Graetz lui-même (*Geschichte der Juden*, t. VII, Leipzig, 1863, p. 416, n. 1) ; et dans une note ajoutée au texte de Schwab (*BRAH*, LVII, p. 224-225), le P. Fita a montré pourquoi on devait fixer à 1360 la mort de Samuel Halévi, évidemment antérieure à celle, survenue en 1369, du roi Pierre Ier.

1. On trouvera plus loin des détails sur cette donation.

2. D'après José Amador de los Ríos (*Historia de los Judios de España y Portugal*, II, 424-426), cet événement aurait eu lieu en réalité en 1411.

Digitized by Google

d'épitaphes relevées au xve siècle dans le cimetière juif de Tolède, quelques indications fournies par le Provençal Abraham ben Nathan, dit Hayarhi ou de Lunel, qui passa à Tolède entre 1205 et 1210 environ, et enfin une lettre d'un archevêque de Tolède publiée par le R. P. Fita et relative à la promesse faite par les Rois Catholiques, après l'expulsion des Juifs, de céder à l'ordre de Calatrava la Grande Synagogue de Tolède.

Parmi les 76 épitaphes qui avaient été relevées au xve siècle [1] on trouve, outre celle de Samuel Halévi Aboulafia, celles de deux personnalités juives considérables de l'époque d'Alphonse VIII, Joseph ben Schoschan et Abraham ben Alfahar, qui firent l'un et l'autre partie de l'entourage de ce souverain. Le nom de Joseph ben Schoschan est suivi dans le manuscrit de la mention, évidemment ajoutée par le copiste du xve siècle : « qui a érigé la Synagogue nouvelle, que Dieu favorise » [2]. Le texte même de l'épitaphe se termine par une citation relative au Temple de Jérusalem, qui donne la date du décès du défunt, en même temps qu'elle fait allusion à la construction par lui d'une synagogue qu'il avait dû voir achevée de son vivant [3]. Ces indications concordent avec celles d'Abraham ben Nathan Hayarhi dans son livre *Hamanhig*, qu'il composa à Tolède et dédia à Joseph ben Schoschan et à ses deux fils, et où il dit expressément qu'on récitait tous les samedis le psaume CXXV « dans la synagogue de notre seigneur le nasi R. Joseph » [4]. Les

1. Ces épitaphes, transcrites à la fin d'un manuscrit de la Bibliothèque de Turin, furent copiées sur ce manuscrit par Joseph Almanzi. Cette dernière copie, donnée par Almanzi à Samuel David Luzzatto, fut publiée par celui-ci sous le titre de *Abné Zikkaron* (Prague, 1841). Une édition nouvelle a été donnée dans un ordre plus logique par Moïse Schwab (*Rapport* cité plus haut, Paris, 1907, p. 285-357, — et *BRAH*, LVII, 1910, p. 153-232).

2. Les derniers mots de cette mention du copiste ont donné lieu à une discussion qu'on trouvera dans un article de M. Kayserling: *La Treizième Synagogue de Tolède*, *REJ* (nous désignons par cette abréviation la *Revue des Études Juives*), XXXVIII, 1899, p. 142-143.

3. « Il est décédé à la fin du mois de Schebat de l'an « *il construisit la maison et il l'acheva.* » Les nombres représentés par ces derniers mots du texte hébraïque (I Rois, VI, 9) donnent la date 4963/1203. — Cette date a été restituée en 4965/1205 par Graetz, d'après J. S. Rappoport (*Geschichte der Juden*, t. VI, p. 224 et 393, n. 1). L'épitaphe a été en outre étudiée par le P. Fita, *BRAH*, XLVII, 1905, p. 315.

4. Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VI, Leipzig, 1861, p. 392, n. 1. — Kaufmann, *REJ*, XXXVIII, 1899, p 252, n. 5.

Digitized by Google

deux textes attestent donc de la façon la plus formelle qu'il y avait à Tolède vers l'an 1200 une magnifique synagogue, dite la « Synagogue Nouvelle », et que cette synagogue avait été récemment construite par le nasi Joseph ben Schoschan [1].

José Amador de los Rios, à qui l'on doit en particulier une remarquable description des monuments de Tolède [2] et une classique histoire des Juifs d'Espagne [3], croyait que Sainte Marie la Blanche avait été la seule synagogue de Tolède jusqu'à la construction d'un autre temple par Samuel Halévi Aboulafia, et que cet édifice, qui était donc nécessairement d'après lui la « Grande Synagogue » datait sous sa forme actuelle de l'époque d'Alphonse X le Sage [4]. De là l'identification, conservée par la plupart des auteurs, de Sainte Marie la Blanche avec la « Grande Synagogue » ; et comme, d'autre part, les textes que nous venons d'analyser attribuaient à Joseph ben Schoschan la construction d'une autre synagogue expressément appelée la « Synagogue Nouvelle », il en est résulté une confusion entre les deux conseillers d'Alphonse VIII, Joseph ben Schoschan et Abraham ben Alfahar, et l'attribution à ce dernier de la « Grande Synagogue », teuue pour identique à Sainte Marie la Blanche. C'est ce qu'on trouve en particulier dans l'important ouvrage consacré à Tolède par Rodrigo Amador de los Rios [5] ; et l'affirmation, vraisembla-

1. Le poète Juda Al-Harizi a écrit également sur Joseph ben Schoschan deux poésies dont l'une est reproduite dans le *Tachkemoni*. Il dit simplement dans celle-ci qu'il y avait à Tolède « beaucoup de synagogues qui n'ont pas d'égales en beauté ». Ce passage qu'on a souvent cité à propos des synagogues de Tolède ne fournit donc aucune précision sur ces monuments, et il n'y est pas expressément question, comme dans les autres textes que nous venons de mentionner, de la synagogue que Joseph ben Schoschan avait fait construire.

2. *Toledo pintoresca*, Madrid, 1845.

3. *Historia social, politica y religiosa de los Judios de España y Portugal*, 3 vol., Madrid, 1875-1876.

4. *Historia de los Judios de España y Portugal*, II, 236 et 240.

5. Rodrigo Amador de los Ríos (fils de José Amador de los Ríos), *Toledo, Monumentos Arquitectónicos de España*, Segunda Serie, Madrid (texte espagnol et français), 1905, p. 281 : « Tous les écrivains israélites qui ont dans leurs écrits traité en particulier de l'histoire de don Alfonso VIII, de concert avec les *Macamas* de Hariri *(sic)* font le plus grand éloge de la *Synagogue principale*, qu'éleva dans un endroit inconnu de la *Juiverie* à la fin du XIIe siècle, cet illustre Ibrahim Aben-Aljáfer (Hayocer) ». — « Nous devons cet intéressant détail, ajoute en note l'auteur, à l'amabilité de notre beau-frère le savant orientaliste Don Francisco Fernández y González. Les lecteurs qui désire-

Digitized by Google

blement erronée, de ce dernier auteur a passé de là dans le bel ouvrage, resté malheureusement inachevé, de D. Manuel Gomez Moreno sur l'Art mudéjar à Tolède [1], puis tout récemment dans une note du Dr. Louis G. Zelson sur Sainte Marie la Blanche [2].

Postérieurement à la publication de l'Histoire des Juifs d'Espagne par José Amador de los Rios, le dernier document auquel nous avons fait allusion plus haut avait fait croire au R. P. Fita que la « Grande Synagogue » de Tolède était en réalité Notre Dame du Transito. Ce document est une lettre, dont la date a malheureusement disparu et qui fut adressée par le Cardinal primat de Tolède au chapitre de sa cathédrale: le prélat demande dans ce document qu'on lui envoie tous les renseignements possibles sur la cession faite par les souverains d'une synagogue aux chevaliers de Calatrava pour remplacer l'église de Santa Fé dont ceux-ci disaient avoir été dépossédés au profit de religieuses. La lettre de l'archevêque [3] est intéressante par le jour curieux qu'elle jette sur ses rapports avec l'ordre de Calatrava. Mais elle est plus intéressante encore en ce qui concerne la question que nous étudions ici. Elle atteste en effet que le Roi et la Reine avaient promis aux chevaliers-moines la « Grande Synagogue » (*Sinagoga Mayor*) de Tolède [4], et que, depuis bientôt deux ans

raient plus de renseignements peuvent consulter le travail déjà cité de M. Isidore Loeb, dans la *Revue des Etudes Juives* ainsi que le *Bulletin de l'Académie Royale de l'Histoire.* » — L'article attribué à Isidore Loeb et cité sans référence plus précise dans la note précédente, est en réalité celui de Kayserling (*REJ*, XXXVIII, 142-143) ou peut-être celui de Kaufmann (*ibid.*, 251-256). Quant au *BRAH*, il s'agit sans doute des nombreuses notes relatives à Tolède que le P. Fita a publiées dans cette Revue.

1. M. Gómez Moreno, *Arte Mudéjar Toledano*, Madrid, 1916, p. 12.

2. Dr. Louis G. Zelson, *Viga mudéjar con inscripción hebráica en Toledo*, *BRAH*, LXXXIX, 1926, p. 318-321.

3. Elle a été publiée à deux reprises in extenso par le P. Fita. L'éminent hébraïsant l'attribua une première fois au Cardinal Fr. Francisco Jiménez de Cisneros en la datant de 1504 (*BRAH*, V, 1884, p. 396-397), et une deuxième fois au Cardinal Pedro González de Mendoza en la datant de 1494 (*BRAH*, X, 1887, p. 84-86). Un résumé de cette deuxième publication a été donné par Isidore Loeb (*REJ*, XIV, 1887, p. 311-312).

4. José Amador de los Rios rapporte que les Rois Catholiques avaient, « comme administrateurs des ordres religieux, tenu un chapitre général en 1494 pour donner aux chevaliers de Calatrava une des synagogues de la ville en échange du couvent et prieuré de Santa Fé », et qu'ils obtinrent à cet effet des bulles du Pape Innocent VIII (*Toledo Pintoresca*, p. 184). Il croyait en conséquence que la synagogue dite Notre Dame du Transito avait été donnée à cet ordre deux ans après l'expulsion des Juifs en 1492 (*ibid.*, p. 242).

Digitized by Google

au moment où la lettre fut écrite (« este agosto venidero havrá dos años »), cette promesse était restée lettre morte à cause de l'opposition du chapitre de la cathédrale et du curé de Santo Tomé: l'archevêché avait une première fois refusé d'autoriser la consécration de la synagogue par les chevaliers de Calatrava parce qu'une pareille donation allait à l'encontre des droits de l'église cathédrale et de ceux de la paroisse de Santo Tomé « à l'intérieur de laquelle se trouvait la dite synagogue »; et sur une nouvelle requête de donner cette autorisation, les chanoines étaient priés par leur prélat... de lui envoyer toutes les indications qui pourraient servir *à s'opposer aux prétentions de l'ordre de Calatrava*.

On sait que c'est la synagogue de Samuel Halévi qui fut en fait donnée comme église aux chevaliers-moines de Calatrava. E c'est évidemment pour cette raison que le R. P. Fita, depuis la publication de ce texte, a toujours considéré Notre Dame du Transito comme ayant été la « Grande Synagogue » de Tolède. Quant à Sainte Marie la Blanche, il avait d'abord estimé, avec José Amador de los Rios, qu'elle datait par son style du règne d'Alphonse le Sage, soit de la deuxième moitié du XIIIe siècle [1]. Puis il se demanda si on ne pourrait pas descendre pour la dater jusqu'au début du XIVe siècle [2]. Enfin il pensa que, puisque Sainte Marie la Blanche ne pouvait pas avoir été la « Grande Synagogue » de Tolède, elle ne pouvait être que la « Synagogue Nouvelle » fondée par Joseph ben Schoschan vers la fin du XIIe siècle; et c'est cette identification, adoptée également par le seul Harkavy [3], qu'il finit par admettre définitivement [4].

1. Cette datation a été également adoptée par M. Kayserling (*REJ*, XXXVIII, 1899, p. 142) et par M. Schwab. Celui-ci en a même déduit cette conséquence inattendue que la synagogue fondée antérieurement par Joseph ben Schoschan « est probablement la plus ancienne des synagogues subsistantes, convertie en l'église Santo Cristo de la Luz ». (*Rapport...*, p. 288). — On sait que l'« ermita del Santo Cristo de la Luz » est en réalité une ancienne mosquée musulmane, datée par une inscription de la fin du Xe siècle.

2. Il considérait cette dernière date comme vraisemblable en admettant le millésime de 5071 1311 pour un chapiteau du Musée Archéologique de Madrid qu'il supposait avoir appartenu à la synagogue de Sainte Marie la Blanche (*BRAH*, XXIV, 1894, p. 29-32).

3. *Iiadaschim gam Yeschanim*, n° 7 (Notes ajoutées à l'édition hébraïque de l'*Histoire des Juifs* de Graetz, tome IV, 1894, p. 39-40).

4. *BRAH*, XLVII, 1905, p. 315-316. — Dans cette dernière étude où il modifie considérablement ses précédentes conclusions, le P. Fita remarque que le

Digitized by Google

Mais en plus des textes qui ont été ainsi successivement utilisés pour identifier les deux synagogues subsistant à Tolède, il y en a un autre qui présente une singulière précision et dont on n'a cependant jamais pensé à faire état également: c'est l'élégie qui fut écrite en 1391, au lendemain du terrible massacre qui avait fait tant de victimes parmi les Juifs de Tolède. Comme l'a fort bien vu David Kaufmann, on y trouve l'énumération exacte et complète des synagogues et autres lieux de prières qui existaient à Tolède vers la fin du XIVe siècle [1]. C'est donc un document de première importance, la pièce capitale dont on doit avant tout tenir compte si l'on veut identifier avec quelque certitude les synagogues qui existent encore à Tolède. Or, nous y trouvons l'indication formelle que la « Grande Synagogue », la « Synagogue Nouvelle » et la « Synagogue de Samuel Halévi » étaient trois monuments différents; et nous apprenons en outre qu'en 1391 Tolède ne possédait pas moins de *sept* synagogues et de *cinq* écoles ou « midraschim » (l'équivalent des « médersas » musulmanes), à savoir: la *Grande Synagogue*, l'*Ancien Temple* [2], la *Synagogue Nouvelle*, la *Synagogue du Prince Samuel Halévi*,

style du monument « convient bien à l'époque des étroites relations de Joseph ben Schoschan avec Alphonse VIII », et que cette hypothèse est confirmée par « le caractère paléographique du chapiteau bilingue provenant peut-être de cette synagogue ». — Il nous semble au reste tout à fait douteux que ce chapiteau, retrouvé dans les bâtiments conventuels de Saint Jean des Rois, ait jamais appartenu à Sainte Marie la Blanche: la matière en est autre et le style singulièrement plus grossier qu'aux chapiteaux en stuc ciselé des piles de cet édifice. C'est sans doute un débris provenant de quelque autre monument aujourd'hui détruit de l'ancienne « Judería », au milieu de laquelle se trouvait autrefois, dans le cloître de Saint Jean des Rois, le Musée provincial de Tolède.

1. Le texte en a d'abord été publié en entier par Ad. Neubauer dans l'*Israelitische Letterbode* (tome VI, 1880-81, p. 33-37), et annoté une première fois par David Kaufmann (*ibid.*, p. 80-83). Celui-ci a ensuite repris et excellemment commenté la partie relative à Tolède (vers 29-43): *Les Synagogues de Tolède*, *REJ*, XXXVIII, 1899, p. 251-256.

2. La fondation de ce temple devait être, d'après son nom, antérieure à celle de tous les autres. Il s'élevait donc, peut-être, en dehors de la « Judería » proprement dite, dans un autre quartier juif appelé l' « Alcana », sur l'emplacement dont le souvenir a été conservé jusqu'à nos jours par le nom de la rue dite encore aujourd'hui « Calle de la Sinagoga ». Cette rue se trouve en effet non loin du cloître de la Cathédrale, et l'on sait que ce cloître fut précisément construit au détriment de l'Alcana par le Cardinal Tenorio à partir de 1389.— On trouvera d'amples détails sur l'Alcana de Tolède dans un article de Rodrigo Amador de los Ríos (*Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1911, I, p. 48-77).

Digitized by Google

l'*Ecole de Rabbi Jacob*, la *Synagogue d'Al-Kortobi* [1], la *Synagogue d'Ibn-Ziza*, l'*Ecole d'Al Nekava*, la *Synagogue d'Abou Darham*, l'*Ecole d'Ibn Wakar*, l'*Ecole de Rabbi Israel*, l'*Ecole de Rabbi Menahem*.

Il nous paraît assez vraisemblable que les monuments religieux ainsi énumérés sont rangés par ordre d'importance, car la liste commence par la synagogue principale, continue par deux édifices sans nom de fondateur qui devaient être par conséquent les plus fameux ensuite, et donne enfin, en tête des fondations particulières, celle de Samuel Halévi, dont nous connaissons l'importance relativement considérable et presque égale à celle de Sainte Marie la Blanche. Il est impossible en tout cas de songer encore à identifier la « Grande Synagogue » soit avec Sainte Marie la Blanche, puisque celle-ci aurait été convertie en église dès le début du xve siècle, tandis que la « Grande Synagogue » avait été laissée aux Juifs jusqu'à leur expulsion en 1492 et promise deux ans plus tard aux chevaliers de Calatrava, soit avec Notre Dame du Transito, puisque les inscriptions conservées nous donnent la certitude que cet édifice était primitivement la synagogue de Samuel Halévi et que l'élégie de 1391 atteste formellement que cette dernière et la synagogue principale étaient bien deux temples distincts. Sans doute la lettre publiée par le R. P. Fita certifie non moins formellement que la « Grande Synagogue » avait été promise par les Rois Catholiques à l'ordre de Calatrava. Mais rien ne prouve que cette promesse ait jamais été suivie d'effet: les termes dans lesquels l'Archevêque de Tolède écrivait à son chapitre montrent au contraire qu'après avoir rencontré de la part du clergé séculier une vive opposition, le projet de cession de la « Grande Synagogue » n'avait pas encore été réalisé au bout de près de deux ans, et qu'on cherchait encore alors tous les moyens permettant de persévérer dans cette obstruction. Dans ces conditions il paraît assez vraisemblable de supposer qu'on finit par clore le litige,

1. Plutôt que la « Synagogue de Cordoue », comme a traduit Kaufmann. On remarquera en effet que tous les autres lieux de prières mentionnés dans cette liste, à part les trois premiers qui devaient être les plus anciens et les plus connus, sont désignés par le nom de leur fondateur. De plus le texte dit « *Kortobi* », et non pas « *Kortobah* » comme lorsqu'il y est question de la ville même de Cordoue.

Digitized by Google

non pas en donnant aux chevaliers-moines la « Grande Synagogue » qui leur avait été d'abord promise, mais en leur cédant à titre de compensation celle de Samuel Halévi qui était, au demeurant, elle aussi un fort bel édifice [1].

Rien ne subsisterait donc aujourd'hui de la « Grande Synagogue » de Tolède. Tout ce que nous en pouvons savoir, c'est qu'elle avait été consumée par un incendie fort grave en l'an 5010/1250 [2], et qu'elle avait par conséquent dû être reconstruite bientôt après, c'est-à-dire sous le règne d'Alphonse le Sage. Rien n'empêche par contre d'admettre que Sainte Marie la Blanche soit la « Synagogue Nouvelle » construite vers la fin du XIIe siècle par Joseph ben Schoschan. Nous verrons, en effet, plus loin que c'est précisément cette époque que paraît indiquer le style architectural et décoratif du monument. C'est ce que confirmerait encore une découverte récente, si du moins il est vrai qu'on doive lire avec le Dr. Zelson la date de 4940/1180 sur une poutre sculptée du Musée archéologique de Tolède, et que cette poutre provienne effectivement de Sainte Marie la Blanche [3]. Comme ces deux points, le dernier surtout, ne sont pas encore certains, du moins à notre connaissance, il y a lieu, jusqu'à plus ample informé, de se montrer réservé sur cette découverte. Mais l'hypothèse du Dr. Zelson n'en reste pas moins, comme telle, assez

1. Peut-être la cession de la synagogue de Samuel Halévi à l'ordre de Calatrava eut-elle lieu seulement assez longtemps après 1494; et cela expliquerait le passage de la lettre qui avait d'abord amené le P. Fita à lui attribuer la date de 1504 et à la considérer comme écrite par le Cardinal Francisco Jiménez de Cisneros (le Cardinal Pedro González de Mendoza mourut en 1495): d'après cette lettre, en effet, les religieuses venues du monastère de Sainte Euphémie de Cogollos étaient déjà, au moment où elle fut écrite, entrées en possession des bâtiments conventuels de Santa Fé de Tolède; or, c'est seulement en 1504 que cette prise de possession aurait eu lieu (José Amador de los Rios. *Toledo pintoresca*, Madrid, 1845, p. 184: passage cité en note par le P. Fita dans sa première publication de la lettre de l'Archevêque, *BRAH*, V, 1884, p. 396).

2. C'est ce qu'indique Kaufmann dans son commentaire de l'élégie de 1391 (*REJ*, XXXVIII, 1899, p. 251, n. 3). — Cet incendie fut si considérable qu'on fixa par la suite les dates d'après cet événement.

3. *Viga mudéjar con inscripción hebráica en Toledo*, *BRAH*, LXXXIX (1926, II), p. 318-321. — Dans cette note le Dr. Zelson conserve l'identification de Sainte Marie la Blanche avec la « Grande Synagogue » et confond plus ou moins Joseph ben Schoschan avec Abraham ben Alfahar; il paraît ignorer les nombreuses publications du P. Fita et le texte si important publié par Kaufmann; et s'il parle du « chapiteau bilingue » étudié par le P. Fita, c'est sans doute uniquement d'après l'ouvrage de Rodrigo Amador de los Ríos sur Tolède.

Digitized by Google

séduisante. Si l'inscription où il a lu «... construit sur ses ruines en l'an quatre mille neuf cent quarante » fait bien allusion à la reconstruction d'un monument détruit à cette date, et si ce monument est vraiment la « Synagogue Nouvelle », c'est-à-dire probablement Sainte Marie la Blanche, élevée vers cette époque par Joseph ben Schoschan, on peut supposer, sans un trop grand effort d'imagination, que celui-ci a fait restaurer de fond en comble une synagogue plus ancienne; cette synagogue aurait peut-être été détruite au cours des troubles qui eurent effectivement lieu à Tolède en cette même année 1180 et coûtèrent la vie à l'écrivain Ben Daoud [1]; et une réédification de ce genre pourrait en tout cas fort bien expliquer que trois sur quatre des murs extérieurs de Sainte Marie la Blanche ne soient pas orientés suivant l'axe des nefs de l'édifice actuel.

Quoi qu'il en soit, Sainte Marie la Blanche est un monument d'une exceptionnelle valeur dans l'histoire de l'art hispano-arabe et d'un intérêt véritablement unique en Espagne. Si l'on fait appel, pour la dater, aux données de l'archéologie, il est invraisemblable d'y voir encore avec Manuel de Assas une œuvre contemporaine du Califat de Cordoue [2], et il est presque aussi peu admissible d'en faire avec Rodrigo Amador de los Rios une construction de la deuxième moitié du XIVe siècle classée comme postérieure à Notre Dame du Transito [3]. Elle est proche surtout par son style des monuments almohades de la deuxième moitié

1. On sait qu'une légende célèbre dans la littérature a fait de ces troubles la conséquence des amours du roi Alphonse VIII et d'une Juive tolédane, mais qu'il est impossible historiquement de prouver l'authenticité de cet épisode romanesque qui pourrait bien avoir été inventé après coup pour faire une contrepartie antisémite à l'histoire d'Esther. Voir là-dessus: G. Cirot, *Bulletin hispanique*, 1922, p 289-306; — E. Lambert, *ibid.*, 1923, p. 373-394.

2. *Monumentos Arquitectónicos de España (Primera Serie), Antigua Sinagoga hoy iglesia de Santa Maria la Blanca de Toledo*, Madrid, 1878.

3. *Monumentos Arquitectónicos de España (Segunda Serie), Toledo*, Madrid, 1905, p. 278; « Pour nous, la *Synagogue principale* ou *Grande Synagogue* de Tolède est une œuvre qui fut peut-être reconstruite à l'époque de Pierre Ier de Castille, et un monument dont l'ancienneté ne saurait remonter au delà de la deuxième moitié du XIVe siècle; ce qui n'empêche pas que la reconstruction ait pu en être faite sur les fondations du temple primitif, qui pourrait avoir été élevé lui-même à l'époque d'Alphonse le Sage ». — Cette assertion plus qu'hypothétique de R. Amador de los Rios a été acceptée de confiance par E. Bertaux (*Les Arts en Espagne*, Introduction au Guide Joanne *Espagne et Portugal*) et par August L. Mayer (*Toledo*, Collection *Berühmte Kunststätten*, Leipzig, 1910, p. 55).

Digitized by Google

du XIIe siècle qui viennent de nous être révélés au Maroc [1], et dont on ne connaissait guère jusqu'ici que les grands minarets de Séville, Rabat et Marrakech. La décoration murale en particulier rappelle fort celle des mosquées de Tinmal ou de la Kotoubiya de Marrakech et ne doit pas leur être de beaucoup postérieure [2].

C'est une merveilleuse vision que cette synagogue de Tolède, la plus émouvante impression d'Orient que l'on puisse ressentir dans une ville où l'Orient est encore partout présent. Comme dans la plupart des monuments hispano-arabes, la beauté ne s'en marque pas à l'extérieur. Une inscription banale au-dessus d'une porte plus banale encore incite seule à entrer dans un jardin solitaire où les rameaux découpés d'un olivier poudreux surmontent sous le soleil un modeste puits de briques. Dans le fond, un mur grisâtre dont le plâtre s'effrite par plaques paraît n'enclore qu'une masure délabrée et croulante.

Mais dès qu'on a franchi la porte, c'est une vue presque féerique qui s'offre aux yeux. Quatre rangées de huit arcades outrepassées d'une blancheur mate retombent sur d'étranges piles octogonales, toutes blanches elles aussi. Des briques émaillées marquent le départ du sol de ces colonnes prismatiques dont la blancheur est seulement interrompue par des sortes de chapiteaux en plâtre durci et sculpté d'un ton grisâtre de pierre ponce, où des entrelacs guillochés laissent saillir d'épaisses volutes ou des pommes de pin curieusement effilées. L'édifice paraît d'une ampleur surprenante malgré ses dimensions restreintes. Il comprend cinq nefs parallèles de hauteur inégale, et n'a plus guère aujourd'hui qu'une longueur de 26 à 28 mètres environ sur une largeur totale qui varie d'environ 19 à 22 mètres [3]. Peut-être

1. H. Basset et H. Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades*, *Hespéris*, 1924-1926.

2. Quelques détails décoratifs ont paru cependant à M. Georges Marçais (*Manuel d'Art Musulman*, tome II, Paris, 1927, p. 662) se rapprocher plutôt du style du XIIIe ou même du XIVe siècle. On peut se demander quelle part en revient aux deux restaurations dont le monument a été l'objet à partir de 1798 et de 1851, et si certains motifs n'ont pas été refaits alors sur le modèle de l'autre synagogue de Notre Dame du Transito.

3. Cette différence d'un côté à l'autre en longueur comme en largeur provient de ce que les murs extérieurs ne correspondent pas à l'axe des quatre rangées d'arcades.

Digitized by Google

s'étendait-il autrefois plus loin que le mur actuel, maladroitement refait, de la façade; et le chevet primitif a malheureusement été détruit pour être remplacé à l'époque du Cardinal Siliceo par trois chapelles garnies de retables Renaissance. Chacune des cinq nefs est couverte en charpente. Celle du centre est haute de 12m50, les deux suivantes de près de 10 mètres, et les deux extrêmes de 7 mètres. La différence de niveau entre les cinq nefs est rachetée au-dessus des arcades par une sorte de triforium aveugle à arcs polylobés, analogue à celui qui met une étrange note arabe dans le déambulatoire gothique de la cathédrale. Les écoinçons au-dessus des piles sont ornés d'entrelacs et de rosaces. Au-dessus du sommet des arcs s'étirent des cartouches privés aujourd'hui de leurs inscriptions et séparés par des médaillons plus petits, où des coupolettes côtelées sont placées verticalement suivant un motif fréquent dans l'art arabe d'Occident depuis le XIe siècle. Dans la nef centrale s'ajoute encore un autre réseau d'entrelacs géométriques surmonté lui-même d'une autre zone de cartouches et de médaillons.

Toute cette décoration est d'une finesse exquise et d'une remarquable sobriété. Par sa simplicité, par son harmonie avec les lignes de l'architecture, par la large part encore faite aux surfaces vides, elle rappelle l'ornementation élégante et discrète des monuments almohades. C'est sans doute en Andalousie que s'étaient formés les artistes qui ont déployé sur ces murs toute la finesse délicate d'un art dont Sainte Marie la Blanche est le chef d'œuvre malheureusement unique aujourd'hui en Espagne. Cette mystérieuse synagogue a ainsi une importance capitale dans l'histoire de l'art hispano-mauresque. Sa ressemblance avec les temples musulmans est telle qu'on a été parfois jusqu'à prétendre sans preuves que c'était une ancienne mosquée; et d'autre part elle présente de grandes analogies avec certaines parties de la cathédrale gothique de Tolède ou avec d'autres églises « mudéjares » de la même ville. On voit ainsi combien les rapports étaient alors intimes en Espagne au XIIe et au XIIIe siècles entre les adhérents des trois cultes et comment ce sont sans doute les mêmes artistes qui ont travaillé simultanément pour élever les temples des trois religions.

On retrouve encore à Tolède dans la décoration de Notre Dame du Transito des souvenirs de celle de Sainte Marie la

Digitized by Google

Blanche, et l'inspiration générale y est également celle de l'art hispano-arabe d'Andalousie. Mais celui-ci avait dans l'intervalle considérablement évolué ; et c'est pourquoi la deuxième synagogue tolédane est, elle aussi, un monument précieux pour l'étude de l'histoire générale de l'art en Espagne au moyen âge.

L'extérieur en est presque aussi insignifiant que celui de Sainte Marie la Blanche. De simples murs de briques sans ornements semblent ceux de la plus ordinaire des constructions. Sur le côté se voit un bâtiment sans caractère, où s'ouvre la porte d'entrée surmontée d'un clocher-mur très postérieur à la transformation de la synagogue en église. Ce bâtiment faisait jadis communiquer le temple avec le palais aujourd'hui disparu de Samuel Halévi ; et il contient au premier étage les tribunes qui étaient à l'origine réservées aux femmes.

Le contraste est impressionnant quand on pénètre à l'intérieur du monument, dont la magnificence est vraiment admirable. Tandis que Sainte Marie la Blanche offre la perspective de ses cinq nefs parallèles étagées comme celles d'une basilique, la synagogue de Samuel Halévi semble la grande salle d'un palais, longue d'environ 23 mètres sur 9 m 50 de large, et recouverte à 12 mètres de hauteur par une seule charpente en mélèze incrusté de bois précieux, une des plus belles parmi ces magnifiques charpentes qui faisaient dans toute l'Espagne la gloire des artistes tolédans, consolidée à intervalles réguliers de poutres accouplées sur des consoles sculptées, et formant comme une carène renversée de navire avec son armature à sept pans de poutrelles parallèles et son fond d'entrelacs géométriques. Au-dessous de cette charpente court sur les quatre côtés de la salle une suite d'arcs polylobés dont le dessin rappelle le triforium de Sainte Marie la Blanche, mais dont le décoration polychrome est infiniment plus riche et presque surchargée.

Tout autour de la synagogue, entre cette arcature et la corniche qui porte la charpente, une longue inscription hébraïque contient des versets des Psaumes. L'emploi de ces inscriptions ornementales est un des traits caractéristiques de l'art mudéjar du XIIIe au XVe siècle. C'étaient dans les monuments juifs comme celui-ci des inscriptions hébraïques, dans les monuments musulmans des inscriptions arabes en lettres coufiques ou cursives, dans les monuments chrétiens des inscriptions latines ou castil-

Digitized by Google

lanes en caractères latins ou gothiques. Et dans les uns et les autres on ajoutait dans des cartouches plus petits des formules arabes de bienvenue ou de bénédiction, toujours les mêmes, répétées indéfiniment.

Le long du grand mur opposé à l'entrée de Notre Dame du Transito, les arcs polylobés et les colonnettes en marbre de couleur encadrent alternativement des pans de mur ou des claires-voies, dont les ajours géométriques forment comme une dentelle interposée sur le bleu du ciel dont elles tamisent la lumière aveuglante; et tous les écoinçons sont tapissés d'une guipure de plâtre durci ornée de fines rosaces, de palmettes et d'entrelacs variés à l'infini. Au-dessous de cette arcature, entre deux autres inscriptions hébraïques qui reproduisent aussi des versets des Psaumes, une superbe frise sculptée dans le stuc court d'un bout à l'autre du mur; une sorte de ruban dont elle est enlacée répète indéfiniment une seule phrase arabe de bénédiction en bordant les phrases hébraïques et en cernant de distance en distance des écussons alternés ou les sinuosités d'une guirlande de feuillage.

Sur l'autre grand côté de la salle la décoration est la même; mais il s'y ouvre en outre les baies rectangulaires des tribunes des femmes. Dans l'épaisseur de la paroi les angles supérieurs de ces baies sont amortis par deux sortes de consoles, les unes allongées du côté de la grande salle, et les autres triangulaires du côté des tribunes. A l'intérieur de celles-ci, les murs sont également décorés de rinceaux et d'entrelacs, et soutachés d'inscriptions hébraïques et arabes. Comme à Sainte Marie la Blanche, des cartouches allongés, privés aujourd'hui de leurs inscriptions, alternent avec des médaillons cernés par le même entrelac; mais ici ces médaillons sont ornés d'une inscription arabe partout répétée; et, de part et d'autre de ce ruban sculpté, s'étirent d'autres inscriptions hébraïques reproduisant des versets de la Bible. Ceux-ci rappellent la destination spéciale de cette partie de l'édifice, car on y lit le cantique chanté par les femmes d'Israël lors du passage de la Mer Rouge.

Au revers de la façade la décoration est analogue à celle des murs latéraux. Les claires-voies ajourent au milieu quatre arcs juxtaposés dans la partie supérieure; et la grande frise du dessous est en outre coupée par trois autres fenêtres, dont les arcs de formes diverses présentent l'encadrement rectangulaire si

Digitized by Google

typiquement caractéristique de l'art hispano-arabe depuis le xe siècle.

La partie inférieure de ces trois murs est nue et devait être revêtue jadis de riches étoffes. Au contraire, celui du chevet est tapissé de trois longs panneaux de stucs découpés et peints qui le recouvraient en quelque sorte de tentures permanentes à somptueux dessins rehaussés jadis de vives couleurs. De ces panneaux rectangulaires, celui du milieu est ajouré vers le bas de trois arcs à redents, par où s'ouvrait peut-être l'armoire qui renfermait les Livres de la Loi. Il est bordé de deux lignes d'inscriptions hébraïques et orné d'un réseau de losanges, tandis qu'un simple rinceau constitue l'encadrement des deux panneaux latéraux, et que des guirlandes y dessinent des médaillons un peu analogues à ceux des vitraux gothiques. En bas de ces deux derniers panneaux, les armes royales de Castille et de Léon couronnent les inscriptions commémoratives qui, comme au mihrab des mosquées musulmanes, célèbrent la magnificence du souverain et du fondateur et donnent la date de la construction. Une corniche à plusieurs rangs de stalactites surmonte en manière de frise l'ensemble des trois panneaux. Et l'arcature supérieure enfin est plus riche encore que sur les autres côtés de la salle, car l'intérieur de ceux des arcs qui n'y sont pas percés de claires-voies y est orné comme les écoinçons. Aux sommets des arcs, de fines rosaces sont serties dans un ruban d'encadrement entre des palmettes aux formes caractéristiques du XIVe siècle andalou ; l'intérieur des arcs est entièrement revêtu aussi d'autres rubans et d'autres palmettes où saillent les cônes effilés de pommes de pin ; et aux écoinçons qui séparent deux arcs voisins, d'autres rosaces encore sont encadrées entre des palmes asymétriques, tandis qu'un épais tapis de palmes plus petites recouvre entièrement de son inextricable labyrinthe tout le reste de la surface du mur.

Quelques modifications ont sans doute un peu changé au cours des âges l'aspect primitif de ce beau monument. Au-dessus des baies des tribunes, la Renaissance italianisante a ajouté une petite porte et le grand enfeu d'un tombeau dans le style que les Espagnols appellent « plateresque ». En face, des stalles en bois sculpté évoquent le temps où officiaient les chevaliers-moines de Calatrava, dont les tombes armoriées s'allongent sur le sol à

Digitized by Google

côté de quelques dalles funéraires juives déposées là récemment. Mais à part ces restes de l'époque où la synagogue a servi d'église, on peut dire que la fastueuse fondation de Samuel Halévi subsiste à peu près intacte, dernier et brillant reflet d'une fortune qui avait duré des siècles. Avec Sainte Marie la Blanche, c'est le seul grand monument encore existant d'une longue époque de prospérité qui allait presque aussitôt après disparaître sans retour; et sa magnificence est tout imprégnée de la tristesse qui s'attache aux renversements subits de la destinée.

Ce qui rend ces synagogues tolédanes particulièrement précieuses, c'est que ce sont les seules qui nous restent à peu près entières de tous les temples élevées par les Juifs en Espagne depuis les origines jusqu'à la fin du xve siècle. C'est tout juste, en effet, si de l'époque antérieure à la conquête arabe on a découvert à Elche quelques restes, dont une mosaïque avec inscriptions grecques, que l'on croit avoir appartenu à une synagogue du vi[e] siècle [3]. Du moyen âge proprement dit, on ne connaît pas grand'chose en dehors des monuments de Tolède. Une synagogue de Ségovie, dont la transformation en église avait assuré la conservation jusqu'à une époque encore toute récente, était, sous une forme réduite, une imitation incontestable de Sainte Marie la Blanche. Le monument n'avait que trois nefs aux proportions certainement moins heureuses que celles de son modèle tolédan. Mais on y voyait les mêmes piles octogonales, les mêmes chapiteaux, les mêmes arcs outrepassés, privés il est vrai de leur encadrement décoratif tapissant les murs, mais surmontés toujours du même triforium formé d'une suite de petits arcs polylobés et de colonnettes polychromes. Cet édifice, connu sous le nom d'église du « Corpus Christi », avait été enlevé aux Juifs en 1410 et donné ensuite à des religieuses franciscaines. Il était resté à peu près intact jusqu'en 1899; mais il fut alors incendié, et les dégâts causés ainsi par le feu furent aggravés par une restauration un peu radicale [4]. D'autres restes retrouvés à Cordoue dans la chapelle de Sainte Quiterie et datés par une inscription de 1315, ont été, comme on sait, minutieusement

3. Albertini, *Fouilles d'Elche*, *Bulletin hispanique*, avril-juin 1907.

4. Castellarnau, *BRAH*, oct. 1899. — Oscar d'Araujo, *REJ*, XXXIX, 1899, p. 209-216.

Digitized by Google

décrits par le R. P. Fita [1]. Mais ce n'était là qu'une assez petite synagogue, dont la découverte n'a pas ajouté grand'chose à ce que nous apprenaient déjà celles de Tolède.

Si un hasard heureux ne vient pas nous apporter d'autres éléments d'étude et ne fait pas découvrir d'autres restes ayant appartenu à des synagogues, c'est seulement par les monuments tolédans que nous pourrons jamais entrevoir ce qu'a été l'art religieux des Juifs dans un pays où ils ont joué pendant si longtemps un rôle si important. Tous leurs autres temples ont été détruits, à partir surtout de la fin du XVe siècle, comme au reste la plupart des édifices consacrés au culte musulman, car on sait qu'il ne reste guère plus de mosquées que de synagogues en Espagne. Et de même que les rares mosquées qui subsistent ont été sauvées par leur transformation en églises, c'est cette même transformation qui a préservé, avec les synagogues de Ségovie et de Cordoue, deux des plus beaux monuments juifs qui faisaient à Tolède au moyen âge l'admiration du poète Al-Harizi ou du voyageur Hayarhi.

Ces deux synagogues de Sainte Marie la Blanche et de Notre Dame du Transito ne sont pas, à vrai dire, les productions d'un art spécifiquement juif, si tant est qu'il y en ait jamais eu un : elles expriment seulement un aspect particulier de cet art hispano-andalou qui avait couvert l'Espagne de ses délicates constructions sous la domination intelligente et tolérante des rois de Castille du XIIe au XIVe siècle. A deux moments différents dans l'évolution de cet art, l'une et l'autre incarnent une époque et une civilisation où les temples de trois cultes étaient élevés avec la même conscience et de la même manière par les mêmes hommes. L'une et l'autre sont dans l'histoire juive des monuments uniques, en même temps qu'elles comptent parmi les plus beaux chefs d'œuvre dans l'histoire artistique de tous les temps et de tous les pays.

Elie LAMBERT.

1. *BRAH*, V, 1884, p. 361-399. — Cf *REJ*, IX, 1884, p. 157-158, et X, 1885, p. 244-247.

Digitized by Google

L'EMPOISONNEMENT DES PUITS ET LA PESTE NOIRE

Les lecteurs de cette *Revue* me sauront, sans doute, gré de leur signaler ici une communication faite au IVe Congrès international de l'Histoire de la Médecine (Bruxelles, avril 1923) qui vient seulement de paraître et qui a pour auteur M. le Dr E. Wickersheimer, Administrateur de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg.

Le titre exact de cette communication est : « Les accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du XIVe siècle contre les lépreux et les Juifs; leurs relations avec les épidémies de peste ».

M. Wickersheimer remarque, avec raison, que la plupart des historiens admettent qu'en 1348 l'accusation de répandre la peste coûta la vie à des milliers de Juifs et de lépreux.

Cette opinion est fausse. Robert Hœniger, *Der schwarze Tod in Deutschland*, a déjà montré en 1882 que, contrairement à l'opinion commune, l'ordre normal de succession des phénomènes de cette époque a été : 1° massacre des Juifs, 2° Flagellants, 3° peste.

Pourtant un point a échappé à Hœniger, comme aux autres historiens de la Peste noire, c'est que dans beaucoup de documents, judiciaires ou administratifs, relatifs aux accusations d'empoisonnement portées contre les Juifs à cette époque, la peste n'est pas du tout mentionnée.

Toutefois il semble bien que les Juifs, au moins à l'origine, ont été suspectés de vouloir faire périr les chrétiens par le poison, mais nullement de leur communiquer une maladie. Ce n'est que peu à peu que, dans l'esprit des populations ravagées par la peste ou terrifiées par son approche, le deuxième chef

Digitized by Google

d'accusation vint se substituer au premier, ou plutôt se combiner avec celui-ci.

Le premier exemple d'une confusion qui, au cours de l'année 1349, devint générale et qu'on trouve alors jusque dans des comptes financiers, nous est offert par une lettre, écrite le sixième jour des calendes d'octobre 1348, par le pape d'Avignon, Clément VI. On comprend que la confusion se soit produite si tôt à Avignon ; les imaginations y étaient hantées par la peste qui y sévissait depuis sept mois et, les Juifs n'y ayant pas été inquiétés, la nature véritable des accusations portées au loin contre eux pouvait facilement être méconnue.

Malgré cela, il ne manque point de chroniqueurs contemporains ayant su distinguer entre les deux chefs d'accusation. M. W. cite Fritsche Closener de Strasbourg et le chanoine-poète de Reims, Guillaume de Machaut, qui distingue nettement trois périodes dans l'histoire des calamités qui s'abattirent sur ses contemporains. Dans la première, les malheurs de l'humanité sont la conséquence directe de sa malice (violences de toutes sortes, hérésie) ; c'est à cette période qu'appartient l'empoisonnement des puits par les Juifs. Au cours de la deuxième période, la colère divine, excitée par les crimes des hommes, soulève de terribles orages et d'affreuses tempêtes. La troisième période enfin est caractérisée par l'apparition de la peste, due à la corruption de l'air par des brouillards qu'ont laissés après eux les orages et les tempêtes de la période précédente.

Pour répondre à la question de savoir comment s'expliquer la genèse des accusations portées contre les Juifs, puisque le synchronisme de la Peste noire avec ces accusations n'est qu'une simple coïncidence, M. W. rappelle la « poursuite » des lépreux en 1321.

Alors que le roi Philippe V se trouvait à Poitiers, dit la Chronique de Guillaume de Nangis, le bruit se répandit que dans toute l'Aquitanie, les lépreux empoisonnaient les fontaines et les puits ou étaient sur le point de le faire...

Parmi les explications du crime, le continuateur de Guillaume de Nangis donne celle-ci pour la plus vraisemblable : le roi de Grenade, incapable de se venger des Chrétiens par les armes, promit de l'argent aux Juifs s'ils le débarrassaient par ruse de

Digitized by Google

ses ennemis. Les Juifs, trop suspects aux chrétiens pour ne pas risquer d'être découverts, chargèrent les lépreux de l'exécution du plan...

A l'époque de la Peste noire, les Juifs de la Savoie, de la Suisse et de l'Allemagne furent accusés du même crime et traités de la même manière que l'avaient été les lépreux du Languedoc, du Poitou et de la Touraine en 1321.

M. GINSBURGER.

Digitized by Google

ANGES ET HOMMES DANS L'AGADA

Abraham ibn Ezra blâme Saadya de mettre l'homme au-dessus des anges célestes [1]. Le critique du Gaon paraît avoir oublié ici que celui-ci ne fait qu'énoncer une ancienne doctrine agadique, dont il va être question dans cette étude. L'angélologie de l'Agada est un des plus intéressants et des plus importants problèmes d'histoire religieuse de la période rabbinique ancienne. La valeur attribuée aux anges et la place de l'homme par rapport à ceux-ci reflète le rapport de l'homme avec Dieu. La façon dont l'homme se représente les essences intermédiaires entre ciel et terre donne quelque idée de la manière plus ou moins nette dont il conçoit Dieu même. Il est donc opportun, pour plus d'une raison, de rechercher dans les anciennes sources ce rapport entre les anges et les hommes.

I

1) Parmi les agadistes des trois premiers siècles, il en est qui professaient que l'homme, particulièrement le Çaddik, occupait un rang bien plus élevé que les anges. On peut faire cette remarque que toute une série d'expressions dans les sources talmudico-midraschiques enseignent que l'homme pieux ressemble à Dieu. Par l'*imitatio Dei*, le Çaddik devient semblable a Dieu [2]. Il y eut aussi des maîtres qui affirmaient que le Çaddik par sa parole et sa prière peut changer en bien ou annuler les mauvaises dispositions de Dieu: un dicton eut cours, souvent reproduit: הצדיק גוזר והקב"ה מקיים, c.-à-d. le Çaddik ordonne

1. Petit commentaire sur l'Exode, p. 68 suiv.; Comm. Genèse, éd. Friedländer, p. 20 suiv. Olitzky, *Magazin*, XVIII, 1891, 243, 1.

2. Cf. Midr. Tehillim, éd. Buber, p. 428. Une étude plus approfondie sur ce sujet sera prochainement publiée par nous sous le titre: *Die Nachahmung Gottes.*

Digitized by Google

et Dieu exécute [1]. D'importants et sérieux motifs se dissimulent probablement sous ces enseignements, motifs qu'on peut soupçonner, mais qui n'ont pas encore fait l'objet d'une investigation approfondie. Il est difficile d'admettre que de pareilles doctrines aient pu naître ou se développer sans de profonds bouleversements politiques et remous intellectuels. L'histoire extérieure comme les expériences intimes de l'homme conspirent à favoriser ou à paralyser les pensées les plus élevées comme les plus rétrogades du peuple. Le monde visible est trop étroitement lié à l'invisible, le rationnel à l'irrationnel, pour qu'il n'y ait pas influence réciproque de l'un à l'autre. Les deux thèses de l'Agada mentionnées plus haut nous autorisent à conclure que l'homme pieux et sa piété étaient estimés très haut. Malgré cela, cette estime ne conduisait pas à l'orgueil et à la présomption. Rien d'étonnant à ce que le pieux ait été placé aussi au-dessus des anges. Il est fort intéressant que l'auteur de l'Epître aux Hébreux (ch. I) s'efforce de prouver une pensée analogue en la rapportant à Jésus. Il allègue une série de citations fausses et exactes pour enseigner que Jésus est meilleur que les anges du ciel. Il est digne de remarque aussi que l'auteur de l'Ascension d'Isaïe (ch. IX, v. 9) (*Ascensio Jesaiae*) ne va pas aussi loin. D'après lui, l'homme pieux est égal aux anges, ni plus ni moins. L'auteur du *Livre des Jubilés* (II, 17-21) représente une troisième tendance, selon laquelle Israël, en tant que communauté de Dieu, équivaut aux « anges de la face et aux anges de la sanctification ». Quelle est la position de l'Agada à l'égard de cette question qui, certes, a été souvent traitée dans les cercles juifs et judéo-chrétiens, apocalyptiques et théologiques? Il convient d'abord d'établir que les trois opinions se retrouvent avec plus ou moins de modifications dans l'Agada, comme on va voir maintenant.

2) L'opinion de l'Epître aux Hébreux figure dans l'Agada. Seulement à la place de Jésus il faut mettre les Çaddikim. *R. Tanhoum b. Hanialï*, docteur du IIIe siècle, enseigne que les pieux doivent être estimés bien plus haut que les anges. Il s'appuie à ce propos sur Joel, II, 11. Les pieux peuvent entendre sans trembler la voix de Dieu, ce qui n'est pas le cas chez les

1. Voir sur cette conception: Marmorstein, *Beiträge zur Religionsgeschichte u. Volkskunde*, II, dans le *Jahrbuch für Rg. u. Volksk.* de Grunwald, II, 1925, p. 351-362.

Digitized by Google

anges du service [1]. L'Agada de ce docteur a préservé beaucoup de matériel ancien, d'origine tannaïtique. Mais dans le cas qui nous occupe, on ne peut citer de source plus ancienne de cette thèse. *Lévi b. Haïta*, qui fleurissait probablement au IVe siècle, s'efforce de déduire cette doctrine de Daniel, III, 25 [2]. Il est à remarquer que Lévi b. Haïta expose sa thèse contrairement à une opinion de R. Abba b. Kahana rapportée par R. Béréchia. Le docteur du IIIe siècle enseignait, en effet, que c'est *dans l'avenir* seulement que la catégorie des pieux serait plus rapprochée de Dieu que celle des anges. Lévi prétend, au contraire, que c'est le cas déjà *dès ce monde* [3]. Est-il possible que les docteurs du IIIe et du IVe siècles aient introduit cette doctrine sous l'influence des chrétiens, ou par opposition à l'Epître aux Hébreux, dans l'enseignement aggadique, ou la doctrine est-elle de date plus ancienne? Le but de l'adoption de cette doctrine pouvait éventuellement être d'apologétique. Non seulement Jésus, mais tous les Çaddikim sont supérieurs aux anges. Ceci implique d'ailleurs d'actives relations entre le christianisme et le judaïsme de ce temps là. La chose n'a rien d'invraisemblable, peut même être prouvé historiquement. Ici nous sommes à nouveau en présence d'un cas qui montre que les Amoras exposaient des thèses qu'on peut retrouver dans la littérature chrétienne chez les anciens docteurs ou écrivains [4]. Mais il est également fort possible que l'auteur de l'Epître aux Hébreux ait appliqué à Jésus une ancienne conception juive. Car, de même que l'Agada ultérieure place Moïse au-dessus des anges et tient ces derniers pour incapables de contempler le visage de Moïse, ce qui sans aucun

1. *Tanhouma*, éd. Buber, III, 2. *Yalkout Joel*, 534; M. Ps. éd. Buber, c. 103, 18, p. 438; *Lev. R.*, I, 2 avec beaucoup de variantes, cf. aussi *Yalkout Makhiri*, Ps: CIII, 34.

2. *Jer. Sabbat*, c. VI, 8 *d*; *Deut. R.* 1, 10 (R. Lévi b. Hanina) et *Pesikta Rabbati*, éd. Friedmann, p. 160 *b* (anonyme).

3. Le dire d'Abba b. Kahana עתיד הקב"ה לעשות מחיצתן של צדיקים מבחיצתן לפנים של מ"ה, a besoin d'explication. L'expression מחיצה répond au מרגוד fréquemment employé, mot qui désigne le Saint des Saints dans le ciel; cf. *Pirké R. E.*, ch. XLI; de la שמעתי מאחורי הפרגוד, *Hag.*, 15 *a*, 16 *a*, ou bien נדחו מבחיצתן, *Gen. R.*, 50, 13; 68, 18, ou אין מכניסין אותו בחיצתו של הקב"ה, *Nidda*, 13 *b*, et אין לפנים מבחיצתן, *Midr. Eccl. Zoutta*, éd. Buber, p. 122. R. Aha dit, jér. *Sabb.*, 6, 9: כל מי שאינו מנחש מחיצתו לפנים כמה"ש (?ממה"ש); cf. encore *Ber.*, 18 *b*; *Sôta*, 49 *a*; *B. M.*, 59 *a*; *Pirkè R. E.*, ch. 32, etc.

4. V. quelques exemples chez Marmorstein, *Miscellen* in *Z. f. N. W.*, 25, 1926, p. 253-258.

Digitized by Google

doute signifie l'infériorité des anges, de même d'autres vues analogues ont dû avoir cours plus tôt. Cette dernière Agada est enseignée au nom de R. Aibo par R. Juda b. Simon, qui vivait au IIIe siècle [1]. Celui-ci doit avoir été pénétré, lui aussi, de la pensée que Moïse avait atteint un plus haut rang que les anges.

3) La doctrine qu'Israël est plus grand que les anges est enseignée non seulement par l'auteur du Livre des Jubilés, mais encore dans une Baraïta [2]. Dieu aime Israël plus que les anges. Trois preuves sont alléguées à cet égard: Israël chante les louanges de Dieu en tout temps, les anges seulement de temps à autre. Israël mentionne le nom de Dieu après deux mots, les anges après trois. L'hymne de louanges d'Israël passe avant celui des anges. Certains de ces avantages d'Israël sur les anges sont exposés aussi, de façon indépendante, dans le Midrasch tannaïtique sur le cinquième livre, il est vrai avec variantes [3]. Nous trouvons encore ce dire au nom de *R. Eliézer, fils de R. Yosé ha-Guelili* [4] et de R. Ismaël [5]. Le premier s'est du reste encore occupé ailleurs dans son Agada de questions angélologiques. Il professe cette opinion que les anges existaient longtemps avant la création du monde [6]. Pour des motifs apologétiques cette conception fut soumise à une sérieuse révision. Les docteurs du IIIe siècle, R. Yohanan et R. Hanina discutaient si les anges ont été appelés à la vie le deuxième ou le cinquième jour. Ce Tanna a dû, dans les deux opinions, avoir devant lui une doctrine plus ancienne, qui a dû être connue aussi du rédacteur de l'Epître aux Hébreux, et qui concorde avec la conception du Livre des Jubilés. Peut-être même l'Epître aux Hébreux polémique-t-elle contre cette ancienne doctrine? Ce n'est pas Israël, c'est Jésus qui est meilleur que les anges! C'est pourquoi il s'impose la tâche de prouver la supériorité de Jésus sur les anges.

1. *Eccl. R.*, 9, 11. Les rois des anges, Michael et Gabriel avaient peur de Moïse; cf. *Midrasch ha-gadol*, Gen., éd. Schechter, p. 160.

2. Cf. *Houllin*, 91 *b*.

3. *Sifré* Deut. § 306. *Midrasch Tannaim*, p. 186-187; cf. *Gen. R.*, 65, 17.

4. *Pseudo-Seder Eliahou Zoutta*, c. 22, éd. Friedmann, p. 87.

5. Cf. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, III, 161.

6. Cf. *Aboth R. N.*, I, 31, p. 91; v. aussi *Baraïta di-Maassè Berèschit*, cité par Moïse Tachau dans son *Ketab Tamim*, *Ozar Néhmad*, III, 359.

Digitized by Google

Le compilateur d'*Exode Rabba* (xv, 7) devait avoir devant lui une source plus ancienne, qui s'efforce de prouver qu'Israël et les anges sont semblables. Quatre comparaisons sont employées. Les anges (Is., vi, 2) comme Israël (Deut. xxix, 9) se tiennent devant Dieu. Les anges récitent journellement le *Trishagion*, Israël mentionne les trois patriarches [1]. Ils sont les uns et les autres appelés « feu ». Une formation nouvelle se remarque chez eux tous. Où le prédicateur voulait-il en venir par ce groupement singulier et cette comparaison? Quelles idées l'homéliaste a-t-il exprimées par ces parallèles? A notre avis, nous avons devant nous une prédication antichrétienne. Les anges et Israël sont sur le même rang devant Dieu. Ils sont d'accord dans leurs chants de louanges. Ils sont également appelés feu. L'Epître aux Hébreux aperçoit là une infériorité des anges. Il cite le même verset, Ps. civ, 4. Israël aussi est appelé « feu ». Enfin, comme les anges, après avoir loué Dieu, rentrent dans le fleuve de feu, pour surgir ensuite recréés, ainsi Israël. L'instinct du mal les fait tomber dans le péché, puis ils font pénitence, et Dieu leur pardonne tous les ans. Ni les souffrances de Jésus, ni la foi en lui ne procurent l'absolution des péchés, mais c'est Dieu lui-même qui absout le pécheur qui revient à lui par le repentir. Selon toute apparence, nous avons ici une Agada polémique, qui ne peut s'expliquer que dans un sens antichrétien.

4) Dans l'étude de l'Agada on n'a pas, jusqu'ici, ou l'on a trop peu observé que dans l'appréciation des plus hauts idéals, ou dans la réponse aux plus difficiles questions, il y a trois groupes à distinguer. Remarquons, par exemple, les réponses aux questions suivantes : Pour le mérite de qui le monde a-t-il été créé? et subsiste-t-il? et Dieu a-t-il fait des miracles? Nous entendons trois avis. Ou en faveur de l'homme en général, ou pour Israël, ou pour le ou les justes [2]. Cette triple répartition peut se retrouver dans la doctrine aggadique de l'imitation de Dieu. Chaque homme peut devenir semblable à Dieu, dit une opinion. La collectivité d'Israël est semblable à Dieu, enseigne une seconde

1. L'agada suppose qu'au temps du prédicateur le Trishagion était encore inconnu dans la synagogue, sans quoi la comparaison serait encore plus forte. Les uns et les autres disent le Trishagion. Mais il n'en va pas ainsi. Seuls les anges disent le « trois fois saint », Israël, lui, dit la Amida.

2. Cf. Marmorstein, *The Doctrine of Merits*, Londres, 1920, p.

Digitized by Google

école. Seuls les justes sont comme Dieu, au sentiment d'un troisième groupe de docteurs. Les mêmes vues se retrouvent dans la théorie du rapport de l'homme aux anges dans l'Aggada. Nous avons vu que les pieux et Israël sont considérés ou comme placés plus haut ou comme mis au même rang que les anges. Un docteur du IIe siècle, *R. Simaï*, enseigne que l'homme du commun qui observe la Tora et accomplit la volonté de son père au ciel est semblable aux anges. Toutes les créatures qui ont été créées par le ciel ont reçu leur corps et leur âme du ciel ; toutes les créatures qui ont été créées de la terre ont reçu leur corps et leur âme de la terre. L'homme fait exception. Son âme vient du ciel, son corps de la terre. Il peut, selon qu'il accomplit ou non la Tora et la volonté de Dieu, être mis au rang des célestes ou des terrestres [1]. Nous avons ici, de façon claire et nette, la théorie que chacun peut devenir égal aux anges.

II

1) L'auteur de l'Epître aux Hébreux connaissait sûrement la conception d'après laquelle Israël et les pieux sont au-dessus des anges. Sa théorie, que Jésus est plus élevé ou est meilleur, doit avoir rencontré de l'opposition, ou il en appréhendait. C'est pourquoi il lui a semblé nécessaire d'adjoindre à son opinion une série de textes de la Bible. Ces citations sont très instructives aussi au point de vue de la forme. L'écrivain ne suit pas seulement pour le fond, mais encore pour la manière, la méthode aggadique. Considérons d'abord d'un peu plus près ces citations. D'abord est posée la théorie. Jésus est meilleur que les anges. Ps. II, 7, s'applique à Jésus. Nous n'avons aucun parallèle qui prouve qu'il ait été dit quelque chose de semblable au sujet des anges. Ceci ne suffit pas à l'auteur, il allègue encore une autre preuve, II Sam., VII, 14, qui est introduite par καὶ πάλιν. Le passage se rapporte, il est vrai, à Salomon, mais l'aggada de l'auteur le rapporte à Jésus. La troisième preuve est également introduite par καὶ πάλιν. Il s'agit de Ps. XCVII, 7. Le texte ne sait rien, il est vrai, de εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, et il n'y est pas davan-

1. *Sifré* Deut. § 306. *Midrasch Tannaim*, p. 185 suiv.; cf. aussi mon *Juden und Judentum in der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani* dans la *Theologisch Tijdschrif*,, t. 49, p. 379.

Digitized by Google

tage question des anges de Dieu. On y lit, en effet, השתחוו לו כל אלהים. Le Targoum explique: כל עובדי אלהים, tous les idolâtres. Les agadistes prennent le texte à la lettre. Après que l'auteur a cité ces preuves scripturaires, pour montrer combien l'écriture place haut Jésus, il passe à un autre groupe et cite ce que l'Ecriture dit des anges, en particulier Ps. CIV, 4. Puis revient encore l'opposition de la grandeur de Jésus d'après CII, 25 suiv. et la question qui introduit toute la série des citations : *πρὸς τινα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκε ποτε* Ps. CI, 1 (v. 13, cf. v. 4, *τίνι γὰρ εἶπε ποτε τῶν ἀγγέλων·*). L'auteur de l'Epître aux Hébreux montre encore en d'autres occasions une prédilection pour les citations (cf. ch. 2, 14). Les épîtres pauliniennes offrent aussi maints exemples de cette sorte. Rom., III, 10 suiv. cite cinq passages pour prouver *l'universalité des péchés :* 1° *καθὼς γέγραπται* (= ככתוב), Ps. XIV, 3. Il n'est aucun qui fasse le bien, pas un seul (cf. LIII, 3) ; 2° Ps. V, 9 ; 3° Ps. X, 7 ; 4° Is. LIX, 7 et dans 2 Cor., VI, 16, l'apôtre des gentils s'efforce d'apporter la preuve que les Chrétiens figurent le temple de Dieu ; le temple du Dieu vivant, comme Dieu l'a dit (*καθὼς εἶπεν ὁ Θεός*) Ex., XXIX, 45; Lév., XXVII, 12; Is., LII, 2; Jér., XXXI, 1 et II Sam.

Surenhusius avait déjà remarqué qu'on trouve ici la méthode rabbinique employée dans l'exégèse et l'homilétique [2]. Mais l'examen n'a pas été poussé plus loin. Nous nous proposons de préciser plus exactement ici en quoi consiste la ressemblance.

2) La forme de tout le chapitre rappelle de la façon la plus frappante la manière d'enseigner aggadique. Pourquoi ce luxe de citations? Quoique la théorie de la place de Jésus au-dessus des anges tienne très à cœur à l'auteur, pourquoi les 7 preuves bibliques? De plus, pourquoi la même question se répète-t-elle? Nous avons ici devant nous une forme de rhétorique aggadique ou de prédication rabbinique à laquelle jusqu'ici les savants qui étudient l'aggada n'ont prêté aucune attention. Nous voudrions élucider cette méthode à la lumière d'exemples tirés de l'aggada tannaïtique.

1. Cf. *M. Ps.* XXXI, 4; *Exode R.* XVI, 3; *Tanh.* Schofetim, 8; cf. aussi j. *Ab. Z.*, 44 *a*; v. aussi Septante *ad. loc.*

2. Cf. *βιβλὸς καταλλαγῆς*, p. 31 suiv.

3. Cf. Henry St. John Thackaray, *The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought*, Londres, 1900, p. 183 suiv.

Digitized by Google

Nous avons des exemples d'une thèse appuyée de *deux* citations. La deuxième citation est introduite par ואומר. Mathia ben Héresch cite Ezéch. XVI, 6 et Zach. IX, 11, pour prouver que Dieu a donné en Egypte à Israël les deux commandements de la circoncision et de l'agneau pascal, pour lui faire acquérir des mérites afin de devenir dignes de la délivrance (*Mech.* 5 *a*). Le verset d'Ezéchiel ne parle que de בדמיך, c'est-à-dire le sang de la circoncision, celui de Zacharie est plus explicite et contient, outre בדם ברותך (le sang de l'alliance), une allusion à la libération des prisonniers de la fosse (c.-à-d. l'Egypte). D'autres exemples de ce genre sont trop nombreux pour être mentionnés ici. 1) Il y a des citations de nature purement lexicographique comme, par exemple, la justification du mot אין שיחה אלא תפלה, pour laquelle les versets Ps. LV, 18; CXLII, 3 et CII, 1 sont introduits par ואומר. 2) L'accumulation des citations prouve qu'il y a eu encore d'autres explications. Mais il est des thèses théologiques traitées de la même façon. L'aggadiste parle de l'attribut de la sagesse de Dieu et cite Prov. II, 6; Dan. II, 21 et Jér. X, 7. On sait qu'il y a eu des hérésies qui mettaient en doute l'omniscience de Dieu. Les textes de l'Ecriture devaient ramener ces négateurs à la croyance orthodoxe. Souvent la série des citations bibliques va jusqu'à dix. Un exemple le montrera.

3) Le dicton populaire: « Qui creuse une fosse à autrui y tombera lui-même » est appuyé par dix textes. Dieu a puni les Egyptiens par le même moyen dont ils voulaient user pour anéantir les Israélites. L'aggadiste cite à l'appui les versets suivants:

1) Ps. VII, 16: « Il a creusé une fosse et l'a excavée, mais il tombe dans le trou qu'il a fait »;

2) *Ib.*, 17: « Le malheur qu'il méditait retombe sur sa tête »;

3) Eccl. X, 8-9: « Qui creuse une fosse peut y tomber; qui fait brèche dans un mur, un serpent le mord; qui brise des pierres, s'y fait du mal »;

4) Prov. XXVI, 27: « Qui creuse une fosse y tombera et qui fait rouler une pierre, sur lui elle reviendra »;

5) Prov. XII, 14 et XVIII, 20: « Du fruit de sa bouche, l'homme aura abondance de bien et ce que les mains de l'homme font à autrui lui revient; du fruit de sa bouche l'homme se rassasie le ventre, du produit de ses lèvres il se rassasie »;

6) Is. LIX, 18: « Selon le mérite, il rétribue; colère à ses adver-

Digitized by Google

saires, sanction à ses ennemis; il rémunère les îles d'après leurs œuvres »;

7) *Ib.*, LXV, 7: « Je veux leur mesurer d'abord leur récompense en leur sein »;

8) Jér., XXXII, 19: « Grand dans le dessein et puissant dans l'exécution, toi dont les yeux sont ouverts sur toutes les voies des fils de l'homme, pour rémunérer chacun selon ses voies et selon les fruits de ses actes »;

9) *Ibid.*, L, 29: « Payez-la selon ses œuvres, faites-lui comme elle a fait elle-même »;

10) Ex., XVIII, 11: « Maintenant je sais que Dieu est plus grand que tous les dieux, car il [a puni les Egyptiens] de la même malice dont ils voulaient user envers eux ».

L'auteur de cette homélie introduit les textes par ואומר et le nom des auteurs bibliques comme, p. ex., וכן שלמה המלך ע"ה אמר, ou bien וכן ישעיהו הנביא עליו השלום, ou וכן ירמיה הנביא et וכן יתרו אומר. Cette manière de citer est très ancienne. Paul, Rom., x, 5, 19 et 20*a*: Moïse dit — Isaïe dit; IV, 6. David décrit etc.; IX, 25, ainsi dit également Hosée etc. (cf. à ce sujet, pour plus de détails, Marmorstein, *A Fragment of the Visions of Ezechiel*, in *J. Q. R.*, N. S., VIII, 1918, p. 374-5). La réunion des textes enseigne en premier lieu que la doctrine de la rétribution divine a rencontré de l'opposition; en second lieu, que le prédicateur pensait par ses citations pouvoir démolir la forteresse de l'incroyance et, troisièmement, qu'il faut reconnaître aux prédicateurs une plus grande familiarité avec la Bible qu'on n'est accoutumé à leur accorder, à moins, ce qui est possible, que les orateurs aient emprunté leurs citations à des recueils tout faits. Il semble qu'il y ait eu de semblables anthologies à la disposition des docteurs du christianisme primitif [1]. A noter aussi le rapport des versets avec le texte du Canon. Le Pentateuque est représenté par une citation, les Prophètes par quatre, et les Hagiographes par cinq. L'ordre suivi est: Hagiographes, Prophètes, Pentateuque. C'est là un exemple classique d'une vieille homélie juive. Les citations jouaient un grand rôle et fournissaient une très notable part dans la rhétorique des Cyniques et

1. Cf. Vollmer, *Die alttest. Citate bei Paulus*, 1895, p. 36-48; Hatch, *Essays in Biblical Greek*, p. 203 suiv.; Thackaray, *l. c.*, p. 184.

Digitized by Google

des Stoïciens [1]. La différence est claire toutefois: dans la diatribe, les citations ne servent que d'enjolivement à une rhétorique artistique, chez les rabbins, comme aussi chez Paul, elles ont valeur d'argument. Le sérieux de la prédication s'oppose à de simples ornements littéraires. L'accumulation des citations peut donc être considérée comme une véritable caractéristique rabbinique de l'Agada, dont l'influence se retrouve dans les épîtres et les homélies du christianisme primitif.

III

Wilhelm Bacher écrivait, il y a quelque trente ans, que l'importance angélologique du mot פמליא dons l'ancienne Agada aurait dû lui valoir un article dans le *Vocabulaire* de Moïse Schwab [2]. Ce travail n'a pas encore été entrepris. H. St. John Thackaray croit trouver cette doctrine de la *familia* céleste dans l'Epître de Paul aux Ephésiens, III, 15 [3]. Mais le passage en question dit seulement que πᾶσα Πατρία, toutes les tribus dans les cieux et sur la terre sont nommées d'après lui (Dieu). Ceci naturellement n'a rien à faire avec la « familia ». Nous voudrions examiner de plus près ici la question de savoir si le premier siècle a connu cette doctrine. Elle joue un rôle particulier dans l'Agada de *R. Yohanan bar Nappaha* qui y revient à différentes reprises. D'abord dans la phrase qui enseigne que Dieu n'entreprend rien sans consulter ses conseillers célestes [4]. Dans une deuxième Agada le mot כשף (enchantement) est expliqué d'après le système du Notarikon : שמכחישין פמליא של מעלה, « qui nient la famille céleste » [5]. Au lieu de *Pamalia schel maala*, on trouve aussi une autre désignation qui y répond exactement, à savoir בית דין של מעלה, le tribunal céleste. Dans une homélie sur

1. Cf. particulièrement R. Bultmann, *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen, 1910, p. 42 suiv., et pour Paul, p. 94 suiv.

2. *M. G. W. J.*, XLII, 527.

3. *L. c.*, p. 149.

4. *Sanh.*, 38 *b*. דא"ר יוחנן אין הקב"ה עושה דבר אלא אם כן נוטל רשות בפמליא של מעלה. Cette opinion est citée avec Dan., IV, 14 dans *Sanh.*, 18 *a*, *Cant. R.*, I, 9.

5. *Sanh.*, 67 *b*; *Houllin*, 7 *b*. Ici פמליא של מ״ע est mis pour Dieu. Les magiciens nient la puissance, l'action, la providence de Dieu, et même son existence. R. Yohanan croyait à la magie.

Digitized by Google

Cant. VIII, 9, l'idée est rendue par les mots: מה נעשה לאחותינו ביום שגזר ב"ד של מעלה, la justice céleste a décidé que Sodome et Gomorrhe devaient être brûlées par le feu céleste [1]. La pensée fondamentale de ce dernier enseignement est liée à une règle exégétique qui est citée souvent sous l'anonymat et aussi au nom d'agadistes du IIIe siècle. *R. Eléazar b. Pedath*, qui appartenait au cercle de R. Yohanan b. Nappaha, quoiqu'il ne manquât pas de temps en temps de friction et d'opposition entre eux, enseigne: partout où le texte lit וה', il s'agit de Dieu et de sa cour céleste [2]. Ailleurs la doctrine est enseignée au nom de *R. Juda b. Pedaya* [3], avec cette légère restriction que Dieu ne consulte le conseil des anges que pour des châtiments, mais non pour le bien. *R. Juda b. Pazi* conclut même très clairement que Dieu ne juge pas seul, mais seulement avec l'aide de sa haute cour de justice [4].

Selon toute apparence, R. Eléazar b. Pedath est le premier qui ait introduit cette doctrine dans l'Agada palestinienne. L'Agada tannaïtique se révolte contre une pareille limitation de la volonté et de la puissance divines. Dieu agit et juge de façon absolument indépendante. Il n'a pas besoin de conseil et ne saurait être influencé par aucune puissance ni céleste ni terrestre. R. Akiba lance un énergique דייך à Pappus qui fait une allusion très discrète à une doctrine de la limitation de la volonté et de la puissance divines. Pappus comme R. Akiba sont convaincus de l'inadmissibilité de la thèse soutenue par R. Eliézar b. Pedath [5]. D'autre part, R. Ismaël, fils de R. Yosé b. Halafta, — le père et le fils occupaient les plus hautes fonctions juridiques à Séphoris au IIe siècle — enseigne: « Ne juge pas seul, car il n'appartient qu'à Dieu de juger seul » [6]. La pratique légale ne paraît pas être d'accord avec ce conseil du réputé juge. Mais la thèse théologique que Dieu juge seul paraît avoir rencontré l'assentiment

1. *Cant. R., ad. loc.*

2. Comp. *Gen. R.*, LI, 3, éd. Theodor, p. 532, j. *Ber.*, 14 *b*, j. *Sanh.* 18 *a*; *Cant. R.* I, 9: כביכול היא וב"ד; *Lév. R.*, 175 *b*; *Tanh.* Vayèçè, XXXIV. והיא ולסנקליתון שלו, *ibid.*, Ba 17; de même *Exode R.*, XII, 4; *Lév. R.*, XXIV, 2; *Nombr. R.*, III, 4: כל מקום שנ' בי ואני כביכול הקב"ה וב"ד.

3. J. *Ber*, 14 *b*, *Lév. R.*, XXIV, 2; M. Ps. CI, 1; *Tanh.* III, 31.

4. J. *Sanh.* 18 *a*.

5. *Mech.* 33 *a* et passages parallèles.

6. *Abot*, IV, 8.

Digitized by Google

général. En outre, le grand docteur et homéliste Abba Saül, le premier à enseigner et à répandre la doctrine de l'*imitatio Dei* et conjointement la primauté des bonnes œuvres sur l'étude, ne connaît le mot פמליא que dans le sens des hommes pieux d'ici-bas [1]. Le seul passage de l'Agada tannaïtique à l'appui de la conception que Dieu tient conseil avec ses anges se rencontre dans un dire de R. Siméon b. Yohaï. Dans une homélie anti-gnostique de ce docteur on lit: Le Roi des rois, loué soit-Il, et son tribunal ont décrété en conseil sur chaque membre de l'homme etc. [2] Mais c'est une leçon altérée. La main du rédacteur se laisse clairement apercevoir, si nous consultons le Midrasch tannaïtique [3], où il n'est pas du tout question d'un tribunal divin, mais où *Dieu seul* décide sur chaque organe du corps humain. Nous avons des indices positifs et négatifs que cette doctrine n'avait pas cours encore dans l'Agada tannaïtique. Quoique la Bible, sur quoi les Amoraïtes s'appuient, connût des vestiges de cette pensée, la doctrine, dans sa forme actuelle, est un produit de la période Amoraïte. Bien que l'histoire religieuse de la Grèce soit pleine de cette pensée [4], il est plus naturel de songer à la diffusion de ces conceptions dans le système religieux des Perses, en particulier la doctrine de la cour d'Ahura Mazda dans la religion de Zoroastre [5]. R. Eléazar b. Pedath, Babylonien de naissance, à côté d'autres conceptions perses [6], a aussi acclimaté cette opinion et lui a donné droit de cité dans l'Agada.

Contre cette opinion de la doctrine de la « Familia » céleste, on pourrait peut-être élever des objections. D'après Bacher [7], qui suit Geiger [8], et Aptowitzer [9], qui enregistre leurs opinions à tous

1. *Sifra*, Varsovie, 1866, 75: פמליא לבתך; v. aussi Marmorstein, *Learning and Work* in *London Quarterly Review*, 1925, avril, p. 218.

2. *Gen. R.*, XII, 1, éd. Theodor, 99: כביכול בלך בלכי ברוך הוא ובית דינו בסנים על כל אבר ואבר שלך.

3. *Sifré* Deut., § 307: ישב עם כל אחד ואחד בדין יניתן לו מה שראוי לו; cf. *Midr. Tannaim*, p. 187: ישב בדין על כל אחד ואחד יניתן לו מה שראוי לו.

4. V. Marmorstein, *Some Greek and Rabbinic ideas of God* in *Jewish Chronicle*, Suppl. 1926, Janvier V-VII.

5. V. Flügel, *Zendavesta*, p. 28.

6. V. Marmorstein, *The Doctrine of Merits*, Londres, 1921, p. 21, 186, n. 6, et 191.

7. *Agada der Tannaiten*, I², p. 200, n. 2.

8. *Jüdische Zeitschrift*, IX, 26.

9. *R. E. J.*, LXXV (1922), p. 15, n. 1.

Digitized by Google

deux, R. Eléazar de Modiim aurait déjà professé cette doctrine. Voici le passage de cette homélie : המקום קראו מסה ומריבה שנ' ויקרא שם המקום מסה ומריבה, מכאן לבית דין הגדול שהוא קרוי מקום [1]. Il est impossible de voir comment on peut déduire de la thèse de R. Eléazar de Modiim celle-ci que le grand tribunal céleste s'appelait מקום. Il dit seulement que *Makom* ici est le sujet. En second lieu, il n'est parlé à *aucun* endroit du développement du *Bet Din hagadol*. Troisièmement, il n'est encore venu à la pensée d'aucun agadiste d'identifier les anges avec Dieu. Il faut simplement lire שמו à la place de ב"ד הגדול et le sens devient très clair. Il est d'ailleurs facile de comprendre comment *Schemo* a pu donner *Bet Din hagadol*. On a écrit un certain temps ב"ה (c.-à-d. ברוך הוא) au lieu de שמו, de là est venu בית דין הגדול, comme il ressort clairement de *Mech. de R. S.*, 67, où les deux expressions בית דין ב"ה se trouvent encore. Le second texte de la *Mechilta* n'est pas non plus suffisamment concluant pour poser בית דין = מקום [2]. La *Tosefta* a [3] : כביכול נגנב הוא להם. De הוא on a fait לב ב"ד, parce qu'on voulait éviter les anthropomorphismes [4]. הוא est souvent employé pour désigner Dieu [5].

Enfin il est encore une autre objection à résoudre. Justin Martyr [6], l'*Altercatio* de Théophile avec le juif Simon [7], entre autres, s'occupent du pluriel dans Gen., I, 26 et veulent exploiter ce texte en faveur de leurs buts christologiques. Tous les deux connaissent l'opinion rabbinique que Dieu s'est concerté avec les anges. Dans nos sources rabbiniques cette opinion n'apparaît qu'au IIIe siècle chez les grands agadistes de cette époque. La question n'est devenue actuelle qu'à ce moment-là, ce dont témoignent les noms de ces agadistes. Auparavant la difficulté n'était aucunement sentie, sauf par les traducteurs grecs. L'explication la plus vraisemblable, c'est que ce passage, comme beaucoup d'autres, constitue une addition tardive dans le Dia-

1. *Mech.* 53 *b*; *M. R. S.*, 67, p. 81 : לבית הגדול ב"ה שנקרא מקום.
2. *Ibid.*, 90 *a* : כביכול ונגנב לב בית דין בידן.
3. *Tosefta B. K.*, VII, 9.
4. Cf. Marmorstein, *The Doctrine of God*, Londres, 1927, p. 84.
5. *Dialogue*, 68.
6. Marmorstein, *Juden und Judentum in der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani*, *Theol. Tijdschrift*, t. XLIX, p. 368.

Digitized by Google

logue de Justin. L'*Altercatio* a sûrement reçu des additions ultérieures. Cette objection ne saurait donc tenir contre notre hypothèse.

Bien plus importante que ces objections est la question suivante: quelles causes, quels mouvements d'idées ont influencé les agadistes et leur ont fait introduire cette doctrine dans l'Agada? C'est sur quoi nous nous proposons de revenir en une autre occasion.

A. MARMORSTEIN.

Digitized by Google

L'École rabbinique à Metz*

Après tant de négociations laborieuses, mais finalement couronnées de succès, le Consistoire central avait hâte de voir fonctionner l'Ecole rabbinique.

Il constitua donc sans délai une commission administrative chargée de réaliser les décisions prises et d'organiser dans tous ses détails la nouvelle institution. Ce Conseil siégeait à Metz et était composé du grand-rabbin de la circonscription, président de droit, et de six membres laïcs, dont un, avec le titre de vice-président, était nommé par le Consistoire de Metz, et les cinq autres par le Consistoire central, mais sur présentation du Consistoire de Metz.

LISTE DES MEMBRES DE LA PREMIÈRE COMMISSION ADMINISTRATIVE

1° Le grand-rabbin de Metz [1],
2° Léon Goudchaux, notable, membre de l'ancienne école talmudique [2],
3° David-Isaac Cahen, rentier, » » » »
4° Mayer Anspach, notable, » » » »
5° Gerson Lévy, notable, membre de l'Académie royale de Metz [3],
6° Louis-Aaron Cahen, d'Etain, propriétaire et notable,
7° Lazard Terquem, Docteur en médecine et notable.

Louis Morhange, ancien professeur à l'Ecole talmudique, fut nommé secrétaire de la Commission.

* Cf. T. LXXXII (Mélanges Israël Lévi), p. 503 suiv.
1. M. Wittersheim.
2. Léon Goudchaux se récusa et fut remplacé par Salomon Emérique aîné.
3. Auteur de « Orgue et Pioutim ».

Digitized by Google

Direction et personnel enseignant

En même temps on fit choix d'un directeur et d'un corps de professeurs.

A la *direction* de l'Ecole on appella *Lion-Mayer Lambert*, professeur aux écoles israélites de Metz [1], qui cumula les fonctions avec celles de professeur d'hébreu et d'histoire juive (traitement annuel 1.000 francs).

Furent, en outre, nommés :

Professeur de Talmud : Mayer Lazard, professeur à l'ancienne école talmudique, chargé également d'expliquer les décisions sanhédrinales et d'inculquer aux élèves le respect des lois et du roi (traitement annuel 1.000 francs).

Examinateur spécial de théologie: Cerf Dalsace (traitement annuel 300 francs).

Examinateur spécial de théologie adjoint : Nathan-Joseph Gougenheim (sans traitement).

Répétiteur de Talmud: Louis Morhange, secrétaire de la Commission (traitement pour les deux fonctions 300 francs par an).

Professeur de latin, grec, de rhétorique et de philosophie : Lasaulce, professeur à Metz (traitement annuel 500 francs).

Professeur de langue et de littérature françaises: Gerson Lévy, membre de l'Académie royale de Metz (traitement annuel 300 francs).

Professeur de sciences élémentaires : O. Terquem (sans traitement).

Le Consistoire central autorisa en outre C. N. Oulif, avocat, à faire, à titre gracieux, un cours de législation comparée « dès que les élèves seront jugés aptes à le suivre avec fruit ».

Recrutement des élèves

Ces nominations faites, le Consistoire central invita les Consistoires départementaux à désigner leurs boursiers respectifs, car l'Ecole devait, en principe, ouvrir ses portes au début de 1830. Ce choix ne fut pas toujours facile. A Paris, Bordeaux et

1. Auteur d'une Grammaire hébraïque et d'un *Précis de l'Histoire des Hébreux, depuis le Patriarche Abraham jusqu'en 1840* (Metz, 1840; 1 vol. in-8°).

Digitized by Google

Marseille, personne ne sollicita l'honneur de s'asseoir sur les bancs de l'Ecole rabbinique. Et le Consistoire de Bordeaux, qui n'avait accepté qu'à contre-cœur de participer aux frais de la nouvelle institution, déclara, une fois de plus, injuste de « supporter son contingent » dans les dépenses. On lui répondit qu'à défaut de candidats locaux, les Consistoires étaient libres de choisir leurs boursiers dans n'importe quelle contrée de France. Ailleurs, comme à Metz et à Colmar où les postulants étaient nombreux, les Consistoires furent, par les parents de certains candidats évincés, accusés de partialité et d'incompétence. Le Consistoire central eut la sagesse de ne pas s'immiscer dans ces querelles locales et d'opposer à toutes les protestations une fin de non-recevoir.

Voici la liste de la première promotion d'élèves de l'Ecole rabbinique :

Noms	Lieux et dates de naissance	Boursiers des Consistoires de	Date de leur sortie [1]
Dreyfus, Samuel	Ribeauvillé 1806	Colmar	1832
Lévy, Léon [2]	Strasbourg 1810	Strasbourg	1830
Strauss, Léopold	Strasbourg 1801	Strasbourg	1832
Cahen, Michel David	Metz 1801	Metz	1833
Brunschwig	Wintzenheim 1812	Colmar	1833
Ulmann, Salomon	Saverne 1805	Strasbourg	1834
Worms, Abraham	Metz 1809	Marseille	1834
Lévy, Josué	Saverne 1809	Strasbourg	1836
Cahen, Lazard	Phalsbourg 1811	Nancy	1836
Isidor Lazare	Lixheim 1813	Paris	1836
Marx, David	Landau	Bordeaux	
	Externes.		
Dreyfus, Heymann	Mutzig		
Wimphen B.	Thionville		
Wittelich	Metz		
Charleville M.	Metz		
Wogue Lazard	Fontainebleau		

1. Archives Nation. F 19. 110. 25.

2. Mort trois semaines après l'ouverture de l'Ecole et remplacé par Léopold Strauss. Abraham Worms, condisciple de Léon Lévy, a laissé une relation

Digitized by Google

Tous les élèves, comme on le voit, étaient originaires de l'Alsace ou de la Lorraine ; Lazard Wogue, de beaucoup le plus jeune, né à Fontainebleau, séjournait lui-même depuis quelque temps à Metz. Il n'était d'ailleurs, par une faveur spéciale, qu'en subsistance à l'Ecole, « à cause de ses heureuses et précoces dispositions » ; mais tout en prenant ses repas à l'Ecole, il suivait les cours du lycée.

On est frappé d'autre part de l'âge avancé de la plupart des élèves ; d'aucuns avaient atteint vingt-quatre, vingt-cinq et même vingt-neuf ans. Ils avaient donc déjà fait un long stage dans les écoles talmudiques ou chez des rabbins particuliers. Un seul était bachelier. C'était Samuel Dreyfus. Aussi le nommera-t-on, dès l'ouverture de l'Ecole, répétiteur de latin et de français, avec un traitement de 150 francs par an. On constate enfin que sur cette première liste d'élèves figurent les noms de deux futurs grands rabbins de France : Salomon Ulmann et Lazard Isidor.

Installation et inauguration de l'Ecole

On avait décidé d'établir l'Ecole dans une propriété de la Communauté, située 47, rue de l'Arsenal. L'origine et l'histoire de cet immeuble méritent d'être rappelées. Il avait été légué à la *Kehila* de Metz, en 1704, par Abraham Schwab et sa femme

manuscrite de la maladie de Lévy et des honneurs rendus à sa mémoire. Elle est intéressante à plus d'un titre :

« 15 août 1830.— Pas de leçon ce matin de 8 h. à 9 h. auprès de M. Lambert, à cause de Lévy, élève, qui, par suite de son crachement de sang, était aujourd'hui dangereusement malade. Etais auprès de Lévy qui, malgré son état désespéré, conserve tout son bon sens. Veillé cette nuit près de ce dernier jusqu'à 1 h. 1/2. M. D. Cahen veillait avec moi et nous avons été relevés par Dreyfus et Lazard. »

« 17 août. = Pas de leçon de 8 à 9 à cause du mauvais état de Lévy. Entre 1 h. et 2 h., nous avons dit des Psaumes, parceque Lévy était à l'agonie. A 2 h. 1/4 il est mort. »

« 18 août. — A 11 h. 1/2, aussitôt que le corps de Lévy fut lavé et habillé, M. S. Wittersheim, grand-rabbin, et Mayer Lazard, professeur de Talmud, ont chacun prononcé une oraison funèbre, ensuite, au cimetière, M. Lambert en a prononcé une à son tour. Toutes ces trois oraisons étaient, comme toujours, en allemand entremêlé d'hébreu. Revenus du cimetière à 2 h., alors en l'honneur de Lévy, on a étudié dans sa cellule quelques chapitres de *Mischnah*. »

(Communiqué par M. Mayer Lambert.) Les frais de la maladie et des obsèques furent supportés par l'Ecole.

Digitized by Google

Agathe [1] avec une rente annuelle de 6.000 livres écus, à chargé pour la Communauté d'y installer et d'y entretenir une école talmudique. Cette clause testamentaire fut scrupuleusement respectée jusqu'en 1793. Mais à cette époque, sous « la Terreur », la « Yechiba » fut fermée et ses disciples et maîtres dispersés. Naturellement, le capital social fut confisqué. Cependant, grâce à la piété et aux sacrifices des israélites de Metz, la « Yechiba » fonctionnait de nouveau depuis 1819. L'Ecole rabbinique qui, en lui empruntant ses principaux professeurs, allait s'installer dans ses locaux, n'est donc au fond que cette vieille institution messine transformée, modernisée et promue au rang d'établissement d'intérêt général. Nous aurons l'occasion de donner une description de la maison Schwab. Disons seulement ici que son aspect extérieur et son aménagement intérieur n'inspiraient pas une haute opinion du judaïsme français.

On s'aperçut d'ailleurs bien vite de son insuffisance. C'est à peine si elle offrait assez d'espace pour les chambres des élèves et les salles de cours. L'installation du réfectoire, de la salle de séances de la Commission administrative et du logement du directeur, chargé par traité spécial de la nourriture et de l'entretien des pensionnaires, exigeait la location de l'immeuble contigu moyennant un loyer annuel de 500 francs [2]. Cette dépense imprévue jointe à celles occasionnées par quelques travaux de réparations indispensables et le percement d'une porte de communication entre les deux immeubles absorbèrent en grande partie le maigre crédit de 5.000 francs mis à la disposition de la Commission pour frais de premier établissement. Et l'on ne possédait ni lits, ni literie, ni linge, ni ustensiles de cuisine, ni matériel scolaire, ni livres profanes ! Vainement le Comité de Metz adressait, en des termes parfois vifs, des réclamations nombreuses et pressantes au Consistoire central. Celui-ci, faute de fonds, ne lui envoyait pour toute réponse que l'expression de ses encouragements et de son dévouement aux intérêts de l'Ecole. On se tira pourtant d'affaire en ajournant l'ouverture, d'abord au premier avril, puis au premier juin [3]. Ce retard de

1. Le testament a été publié par les Archives israélites, année 1844, f° 388.
2. Procès-verbaux du C. C., 28 mars 1830.
3. *Ibid.* du 9 mai 1830.

Digitized by Google

cinq mois permit à la Commission de prélever sur les 8.500 francs prévus au budget de l'Ecole pour l'année scolaire 1830 la somme de 3.500 francs et de la consacrer aux frais d'installation. Grâce à cette nouvelle ressource, l'organisation s'acheva tant bien que mal. Les cours de Talmud, d'hébreu et d'histoire juive commencèrent, conformément à la décision du Consistoire central, le 1er juin 1830, mais seulement en présence des élèves originaires de Metz [1], les autres n'arrivèrent que le 20 juin. L'inauguration eut lieu à la fin du même mois. Ce fut une cérémonie triste et morne. On était à une époque de fermentation révolutionnaire, à la veille d'évènements politiques graves. Les autorités officielles étaient retenues à leur poste et les membres du Consistoire central n'avaient osé quitter la capitale. Seuls quelques israélites messins témoignèrent par leur présence l'intérêt qu'ils portaient à une institution dont on attendait la régénération du judaïsme de notre pays.

L'ECOLE RABBINIQUE APRÈS LA RÉVOLUTION DE 1830

Les embarras financiers avec lesquels la Commission était aux prises faisaient mal augurer de l'avenir de l'Ecole ; et probablement son existence eût été courte sans les changements politiques survenus en France et qui eurent pour le judaïsme de notre pays les conséquences les plus heureuses.

Peu de semaines après l'avènement de Louis-Philippe, le 4 décembre 1830, la Chambre des députés vota, à une forte majorité, une loi, promulguée le 8 février 1831, établissant une parfaite égalité entre les Français de tous les cultes et mettant à la charge de l'Etat le traitement des rabbins et d'un certain nombre de ministres-officiants. L'Ecole rabbinique avait été oubliée, mais le Consistoire fit rapidement réparer cette omission. Une ordonnance royale du 22 mars 1831 attribua, en effet, à l'Ecole un crédit de 8.500 francs, c'est-à-dire la somme entière prévue pour les besoins de son fonctionnement. Ce crédit, vu son insuffisance, sera bientôt élevé à 10.000 francs.

Le mois suivant, le 8 avril 1831, une circulaire du ministre des

1. *Ibid.* du 14 juin 1830.

Digitized by Google

Cultes, le baron Cuvier, accorda en outre aux aspirants rabbins la dispense du service militaire. Une phrase de ce document motiva cependant une nouvelle intervention du Consistoire [1]. On y lisait en effet : « Le culte israélite n'a point d'établissement légalement reconnu pour l'enseignement religieux », assertion évidemment étrange après ce qu'on vient de voir. Et pourtant, elle s'explique cette phrase dans une certaine mesure, quand on se rappelle les conditions dans lesquelles se poursuivaient encore bien souvent à cette époque les études rabbiniques. Malgré l'Ecole de Metz, l'ancien système restait en vigueur et des jeunes gens, se destinant au ministère sacré, continuaient à faire leurs études sous la direction de maîtres particuliers. Le Consistoire central ne détenait pas encore le monopole des diplômes qui, comme antérieurement, pouvaient être décernés par trois grands rabbins choisis par les candidats eux-mêmes. C'est cette situation qui semble avoir inspiré les termes incriminés de la circulaire. Le gouvernement voulait prévenir les abus en exigeant de tous les aspirants rabbins demandant la dispense du service militaire un certificat du président de leur Consistoire indiquant les noms et prénoms des réclamants, la date et le lieu de leur naissance, l'établissement du professeur près duquel ils étudiaient et l'époque où ils avaient commencé leurs études [2]. Quoi qu'il en soit, l'inscription au budget de l'Etat des dépenses générales de l'Ecole, la dispense du service militaire accordée aux élèves appelés à devenir des fonctionnaires émargeant au budget et revêtus de l'autorité gouvernementale, relevèrent singulièrement le prestige de la nouvelle institution et semblaient établir sur une base solide son avenir matériel et moral.

Les documents sur les premières années de l'Ecole sont rares, ce qui permet de supposer qu'il ne s'y passait rien d'anormal. Certes, la science juive était encore à cette époque dans l'en-

1. Copie de lettres du C. C. f° 565.

2. Un arrêté ministériel, en date du 15 octobre 1832, modifie cet état de choses en déclarant que « les aspirants aux titres rabbiniques seront examinés à l'Ecole centrale de Metz » dont les professeurs auront seuls le privilège de délivrer des certificats d'aptitude soit au titre de rabbins, soit à celui de grand rabbin. Le consistoire de Metz délivrera les diplômes de rabbin, le Consistoire central celui de grand-rabbin. Il est vrai que cet arrêté ne devra être mis à exécution qu'à partir de 1836 (Halphen et Uhry, *op. cit.*).

Digitized by Google

fance, mais les professeurs, hommes consciencieux, étaient suffisamment instruits pour former des pasteurs éclairés et dévoués.

M. Lambert, le directeur, se distinguait surtout par la haute dignité de sa vie, son caractère ferme et même un peu raide et enfin par une orthodoxie dont la sévérité allait en s'accentuant avec l'âge. Chose curieuse ! lors de sa nomination, il n'avait pas encore le droit au titre de rabbin, quoiqu'il eût fait de longues et fortes études religieuses. Il n'obtiendra le diplôme rabbinique qu'en 1832 des mains de son beau-père, Worms, successeur de M. Wittersheim, décédé le 30 novembre 1831. M. Lambert resta à la tête de l'Ecole jusqu'en 1837, où il fut, à son tour, élu grand rabbin de Metz en remplacement de son beau-père [1]. Malgré ce changement de situation, M. Lambert garda ses cours à l'Ecole rabbinique, mais sans aucune rétribution. A en juger par ses écrits, tout élémentaires qu'ils sont, il connaissait bien les matières qu'il enseignait: la Bible, la grammaire hébraïque et l'histoire juive.

Mayer Lazard [2], professeur de Talmud, nommé directeur après le départ de M. Lambert, et son répétiteur, Morhange, ont laissé tous les deux la réputation de talmudistes expérimentés.

1. Décédé, à l'âge de 82 ans, le 2 mai 1836. — Le principal concurrent de M. Lambert au poste de grand-rabbin de Metz était M. Mayer Lazard, professeur de Talmud à l'Ecole rabbinique. La lutte fut assez vive, mais M. Lambert l'emporta par 18 voix contre 3. L'échec de Mayer Lazard semble avoir eu surtout pour cause sa connaissance imparfaite du français. Chaque fois qu'il prenait la parole en public, il s'exprimait en allemand, c'est du moins ce qu'affirme le journal de l'élève Abraham Worms. Néanmoins, au lendemain de cette élection, le Consistoire de Metz sentit l'obligation d'accorder certaines compensations au candidat malheureux. Citons encore le journal d'Abraham Worms: « Mercredi, 25 octobre 1837.— MM. Gerson, Schwab fils et Aaron Louis sont venus faire signer à M. Lambert les conditions de son élection qui sont: 1° Que M. Mayer Lazard assisterait muet à l'examen des שוחטים, mais signerait leur brevet à titre de grand-rabbin honoraire et, qu'en cas de différend entre eux sur l'admission ou le renvoi d'un *chochet*, Morhange serait appelé à faire pencher la décision d'un des deux côtés; 2° Que Reb Mayer serait honoré, comme M. Lambert, du titre Moré-Morénou (grand-rabbin), avec une augmentation de 750 francs par an, en sus des 1.000 francs qu'il avait déjà à l'Ecole. (Dans la même séance, Morhange obtint le titre de rabbin, avec une augmentation de 450 francs par an); 3° Que Reb Mayer et Morhange auront la faculté de *paskenen* des cas d'individus qui auront confiance en eux. »

2. Plus connu à Metz sous le nom de Reb Mayer Bricken,

Digitized by Google

Les élèves, de leur côté, si on fait abstraction de deux ou trois, vite congédiés, étaient sérieux, travailleurs et avides de s'instruire. Aussi les rapports de la Commission de Metz sont-ils généralement très élogieux. En réponse au premier rapport de cette commission, le Consistoire central écrivait, le 30 août 1830 : « Nous voyons avec une véritable satisfaction que la plupart des élèves sont déjà avancés et qu'ils rivalisent de zèle et d'application » [1]. Et c'est, pendant plusieurs années, une note à peu près identique. La Commission et le Consistoire de Metz étaient si fiers de leur Ecole qu'ils réclamèrent de nouveau pour elle, mais vainement, le titre plus ambitieux de *Faculté de Théologie israélite* [2].

Cependant, peu à peu, quelques voix discordantes vinrent troubler ce concert de louanges. Ça et là, des critiques assez sévères se firent entendre. Le programme d'études de l'Ecole, depuis environ dix ans toujours le même, était jugé, par des esprits distingués, trop pauvre et trop élémentaire, tout au moins dans sa partie profane. On réclamait des pasteurs ayant une culture littéraire, scientifique et philosophique plus étendue. On prétendait même que la rue de l'Arsenal de Metz constituait un milieu peu propice à l'éducation de futurs chefs spirituels. Le Consistoire central, impressionné par ces plaintes, qui n'étaient pas toutes sans fondement, crut qu'il avait le devoir d'en tenir compte. Aussi, lorsque vers la fin de 1839, il soumit à l'examen des Consistoires départementaux un nouveau projet d'ordonnance sur l'organisation générale du culte israélite, il consacra tout un chapitre à l'Ecole rabbinique [3].

Le projet d'ordonnance de 1839, protestations des rabbins

Ce projet d'ordonnance, rappelons-le en passant, ne donna guère satisfaction aux Consistoires départementaux, qui y virent un essai d'empiètement de la part du Consistoire central sur

1. Copie de lettres du C. C.

2. Voici la réponse du C. C. : « Outre l'inutilité d'une telle demande, nous croyons que le titre actuel est plus exact, car nous n'avons pas à proprement dire de science théologique et notre établissement est fondé dans le seul but de former des pasteurs dont les talents et les lumières se trouvent en rapport avec les besoins de l'époque. » (Copie de lettres du C. C., 8 février 1831.)

3. Cf., sur tout ce qui va suivre, *Archives israélites*, année 1840.

Digitized by Google

leurs droits les plus légitimes. On le critiqua partout. Mais c'est en Alsace et en Lorraine qu'il souleva les protestations les plus véhémentes. Les israélites pieux de ces deux provinces furent unanimes à le considérer comme une tentative de bouleversement du culte traditionnel, un moyen pour y introduire les réformes en honneur dans certaines communautés allemandes. Les rabbins, en grande majorité, partagèrent ce sentiment. Ils reprochèrent, en outre, au Consistoire central de vouloir les dépouiller, à son profit, de l'autorité religieuse et réduire leur rôle à celui d'humbles subordonnés privés de toute indépendance. Les grands rabbins de Marseille, de Nancy, de Strasbourg, de Colmar et le rabbin de Mulhouse se firent successivement les interprètes énergiques de ce grief. Mais le plus indigné de tous fut Lyon-Mayer Lambert, grand rabbin de Metz, dont la protestation virulente était contresignée par Mayer Lazard et Louis Morhange, respectivement directeur et professeur à l'Ecole centrale rabbinique.

En ce qui concerne cet établissement, voici quelles étaient les principales propositions de réforme du Consistoire central.

§ 64. L'Ecole centrale rabbinique de Metz prendra le titre de: *Ecole centrale religieuse des Israélites*. Le gouvernement sollicitera des Chambres les ressources indispensables pour lui donner les développements nécessaires.

§ 66. Aux études profanes prescrites par l'article 15 du règlement du 21 août 1829, devront se joindre l'étude de la langue allemande, les éléments de physique et de chimie, d'arithmétique, les éléments de l'algèbre et l'étude du chant.

§ 67. Le Directeur et les professeurs de l'Ecole centrale religieuse seront nommés par le Consistoire central [1] et devront être agréés par le Ministre des Cultes.

Enfin voici la grande innovation :

§ 68. Il sera porté au budget du culte israélite une somme annuelle de cinq mille francs destinée au traitement de prédicateurs. Ces prédicateurs, désignés par le Consistoire central, porteront la parole sacrée et les instructions morales et religieuses dans la population israélite. Ils correspondront avec le Consis-

1. Le règlement de 1829 portait: Les professeurs seront nommés par le C. C. sur la proposition du C. de Metz.

Digitized by Google

toire central. Chaque année le Consistoire central adressera au Ministre des Cultes un rapport détaillé sur les résultats de ces prédications.

Le grand rabbin de Metz s'éleva avec force contre ces deux derniers articles.

« Ainsi, écrivait-il dans sa protestation, le Consistoire central se réserve, par les articles 67 et 68, la surveillance de l'impulsion donnée à l'école religieuse et le choix des prédicateurs auxquels les rabbins seront tenus d'ouvrir les temples; ce qui signifie très clairement: que le Consistoire réserve pour lui seul l'impulsion à donner à l'école religieuse, que la direction des études rabbiniques ne doit plus être du ressort des rabbins, et que les missionnaires, ardents à propager les principes de la nouvelle école, viendront provoquer au schisme et insulter à la conscience des croyants. »

Le grand rabbin de Marseille ne fut pas moins ferme.

« On cherche, dit-il, à entourer les rabbins d'une active surveillance, à détruire le prestige de leur ministère dans l'opinion de leurs ouailles..., à subordonner leurs fonctions à l'éloquence, ou pour mieux dire, à l'inspection de missionnaires appelés prédicateurs, qui seront entièrement libres dans leurs exercices, et choisis parmi ceux qui auront renoncé à la carrière rabbinique. »

Citons encore les réflexions de Arnauld Aaron, grand rabbin de Strasbourg.

« Le Consistoire central voudra-t-il créer des missionnaires? Quant à moi, je proteste de toutes mes forces contre cet article dont le principe laisse prévoir les dangers les plus graves. Le seul moyen d'influencer avec bonheur les consciences, c'est de porter la parole sacrée dans le temple, et vous voulez paralyser cette arme entre les mains des ministres du culte par la nomination de prédicateurs étrangers, espèces de *rabbins ambulants*, qui ne tiendraient leur mission ni des notables, ni même du Consistoire départemental, mais du Consistoire central qui ne connaît pas toujours les besoins moraux des communes dans lesquelles ces prédicateurs doivent exercer. Et où prendrez-vous ces prédicateurs? Les choisirez-vous parmi les avocats, ou bien seront-ils docteurs en médecine? Car vous n'avez pas même défini les garanties de science et de moralité que doivent présenter ces prédicateurs. Représentez-vous, Messieurs, les fidèles réunis dans le temple, les jours des fêtes solennelles; le Kippour, par exemple; ils prient avec ferveur, et s'attendent à une exhortation

Digitized by Google

religieuse, tout à coup ils entendent la voix d'un étranger, prêchant des principes en opposition avec ce que prêche leur pasteur légal... ; n'est-ce pas là jeter gratuitement le brandon de la discorde, le germe de désordres graves dans les cœurs les plus religieux!...»

Le Consistoire central chargea son vice-président, Adolphe Crémieux, de réviser le projet d'ordonnance en tenant compte des observations et critiques raisonnables qu'il avait provoquées. Crémieux présenta son rapport dans la séance du 28 avril 1840. C'est l'œuvre d'un homme politique avisé qui cherche à maintenir l'union dans le judaïsme tout en le poussant dans la voie de l'ordre et du progrès. Voici ses propositions relatives à l'Ecole rabbinique.

Rapport d'Adolphe Crémieux au Consistoire central.

DE L'ECOLE CENTRALE DE METZ

Metz et Paris désirent que l'Ecole de Metz conserve son titre actuel. Strasbourg, qu'on l'appelle *Ecole centrale de théologie israélite*. Nous ne voyons plus aucun motif de changer le titre.

Art. 66: Le Consistoire de *Colmar* demande que, vu l'augmentation des études, on en prolonge la durée à huit ans. Il réclame une école préparatoire dans le Haut-Rhin. Cette mesure si utile ne nous paraît pas de nature à être accueillie par le gouvernement, mais plus tard, il sera possible de la solliciter.

Metz ajoute à l'article 67, § 1 : « sur la présentation du Consistoire de Metz ». Nous adoptons cette addition [1].

Colmar voudrait que les aspirants à la place de directeurs ou de professeurs fussent pourvus d'un certificat du grand rabbin des Israélites, ou de trois grands rabbins au moins. Les précautions exigées par l'article nous semblent suffisantes.

MM. Caën et Lévilié de Nancy proposent une addition que vous approuverez sans doute : c'est le droit aux membres de tous les Consistoires d'être admis, quand ils le désirent, dans l'Ecole centrale rabbinique, et de consigner dans un registre spécial leurs observations sur la tenue de l'école et sur l'instruction qu'on y donne.

1. C'est le maintien du *statu quo*.

Digitized by Google

Marseille demande que les professeurs traduisent en français, non en allemand, qu'on adopte une bonne prononciation hébraïque dans l'examen pour le rabbinat; *Marseille* voudrait que l'on n'admît que les aspirants qui prononcent et lisent l'hébreu correctement. Les rapports annuels devraient être imprimés et envoyés à tous les Consistoires.

M. Cohen voudrait une école spéciale de prédication qui dépouillât les candidats ou les élèves de cet accent semi-tudesque, intolérable surtout dans les contrées méridionales de la France.

Toutes ces mesures pourront faire l'objet d'une addition au règlement de l'école.

DES PRÉDICATEURS SPÉCIAUX

Les Consistoires de Colmar, de Metz, de Bordeaux, de Nancy, de Strasbourg, et M. David Crémieux de Marseille demandent la suppression de l'art. 68. Je n'ai pas besoin de vous dire que plusieurs Consistoires regardent ces prédicateurs comme des missionnaires qui pourraient jeter le désordre, exciter des haines, enlever toute considération aux rabbins du siège.

Paris propose de prendre ces prédicateurs parmi les élèves de l'école de Metz qui, ayant fini leurs études, ne pourraient être pourvus immédiatement; ils se rendraient dans les localités désignées par le Consistoire central, sur la demande des Consistoires.

Voyons ce que l'on propose d'ailleurs en remplacement de l'art. 68.

Strasbourg voudrait créer des vicaires choisis par les Consistoires départementaux, et remplaçant les rabbins fatigués par l'âge ou par leurs travaux; c'est un amendement à peu près semblable qu'indique M. Bédarride, avocat à Aix.

Le gouvernement ne verrait pas dans cette situation de quelques rabbins un motif suffisant de grever le budget; l'application pourrait d'ailleurs n'en être pas de longtemps réclamée.

MM. Altaras et Crémieux fils voudraient remplacer l'allocation de 5.000 francs, destinée aux prédicateurs, par une allocation annuelle de 4.500 francs, destinée à soutenir dans la capitale,

Digitized by Google

trois élèves de l'école de Metz, pendant deux ans, pour y suivre les hautes études.

Cette dernière proposition nous semble digne d'appeler tout votre intérêt; elle est pleine d'avenir. Complément des études pour les élèves de Metz, récompense offerte à l'émulation et au travail, elle ne pourrait produire que d'excellents résultats [1].

Vous opterez, Messieurs : 1° entre la suppression de l'art. 68 et son adoption avec les modifications proposées par Paris. Si la suppression est résolue vous prononcerez 2e entre la proposition de Strasbourg et de M. Bédarride et celle de MM. Altaras et Crémieux fils.

Le rapport Crémieux accorda enfin aux professeurs et aux élèves de l'Ecole centrale rabbinique quelques privilèges dont il n'était pas question dans le projet consistorial primitif. C'est ainsi : 1° qu'au concours ouvert pour l'élection du grand rabbin du Consistoire central étaient seuls autorisés à être candidats les grands rabbins consistoriaux et les professeurs de l'Ecole centrale rabbinique et que 2° au concours ouvert pour le choix d'un titulaire d'un grand rabbinat départemental pouvaient seuls être candidats : *a*) les grands rabbins consistoriaux; *b*) les rabbins sortis de l'école de Metz [2]; *c*) les autres rabbins qui auront dix ans d'exercice à compter de la promulgation de la présente ordonnance; *d*) les rabbins déclarés inamovibles [3]; *e*) les places de rabbin appartiendront de droit aux élèves de l'Ecole rabbinique.

La publication du nouveau projet d'ordonnance, amendé en grande partie selon les vues de M. Crémieux, eut pour effet de calmer les esprits. Toutefois les faveurs accordées aux élèves de

1. Voici comment un rédacteur des « Archives israélites », Ts, apprécie cette proposition : « Le rapporteur dit que cette proposition est *pleine d'avenir*. En admettant cette singulière locution, je préférerais quelque chose qui fût pleine du présent. Transportez sur-le-champ l'école centrale au centre, à Paris, et vous serez dispensé de tout cet échafaudage ». (Archives israélites, année 1840, f° 515.)

2. Même s'ils n'ont jamais occupé aucun poste rabbinique.

3. Tout rabbin qui, après dix ans d'exercice, à partir de la publication de la présente ordonnance, n'aura été soumis à aucune peine disciplinaire, pourra, sur la demande du C. C. être déclaré inamovible par ordonnance royale. Il en sera de même pour tout rabbin qui, ayant seulement cinq ans d'exercice... se sera signalé par des services rendus, en favorisant l'instruction etc. Art. 56 du projet Crémieux.

Digitized by Google

l'Ecole de Metz mécontentèrent un grand nombre de rabbins n'ayant pas fait leurs études dans cette maison. On trouvera l'expression de leurs doléances dans la lettre suivante adressée par des rabbins du Haut-Rhin au président et aux membres du Consistoire central, lettre signée également par S. Dreyfus, ancien élève de l'Ecole, rabbin de Mulhouse.

« ... Quant aux dispositions contenues dans les articles 57 et 58, de décerner, en cas de vacance, la place de grand rabbin au concours, et d'en exclure les rabbins non sortis de l'école de Metz, qui n'auraient pas encore dix ans d'exercice, à compter de la promulgation de la présente ordonnance, et d'accorder de préférence toutes les places de rabbin aux élèves de l'école de Metz, elles ont semblé aux soussignés attentatoires aux droits acquis. Car tout privilège doit se justifier, soit par le mérite personnel, soit par l'utilité générale qui en résulte. Dans le projet primitif, ce privilège n'était accordé qu'à ceux d'entre les élèves qui étaient parvenus à obtenir le diplôme de bachelier ès-lettres. Cette mesure pouvait en quelque sorte se justifier, mais le nouveau projet étend cette faveur à tous les élèves de l'école de Metz; les soussignés ne peuvent y voir qu'une faveur injuste accordée au plus petit nombre au dépens du plus grand nombre. C'est même plus: c'est étouffer tout génie naissant, auquel le hasard n'aurait pas permis de faire ses études à l'école de Metz. D'ailleurs, pourquoi les soussignés, qui pour la plupart n'ont pas été élevés à Metz, devraient-ils être arrêtés dans leur carrière? Pourquoi tout espoir d'avancement leur serait-il à tout jamais ravi, malgré les peines que depuis la création de l'école de Metz ils se sont données pour se perfectionner dans les connaissances profanes? Et se verront-ils préférer des jeunes gens par cela seul que ceux-ci auront été à Metz? La carrière des rabbins n'est pas si brillante, pour leur ôter le seul espoir qu'ils avaient encore de voir tôt ou tard leur sort amélioré par un avancement honorable... »

Le projet de règlement du Consistoire subit encore bien des modifications, qui en retardèrent l'adoption. C'est ce projet qui devait former la base de l'ordonnance royale du 25 août 1844, réglementant pour de longues années l'organisation du culte israélite en France [1].

J. BAUER

(*A suivre.*)

1. Cf. Halphen et Uhry, *op. cité.*

Digitized by Google

LE BAPTÊME DE JEAN[1]

La question du baptême de Jean demeure encore enveloppée de mystère. Les savants ont des opinions passablement divergentes relativement à sa signification. C'est ainsi que Strack veut lui attribuer un sens symbolique : « Le baptême de Jean, selon lui, était un emblème de la pureté morale intérieure, qui obligeait le baptisé à la pénitence et à une conduite nouvelle » [2]. C'est aussi l'opinion de Schürer [3]. Klostermann la met en doute : « S'il faut, dit-il, se représenter cet acte comme purement symbolique, c'est ce que le texte concis de Marc ne permet pas de reconnaître » [4]. Seeberg voit dans le baptême de Jean le baptême des prosélytes : « Le baptême johannique se rattache étroitement au baptême juif des prosélytes » [5]. Bousset à son tour ne sait que faire du baptême de Jean [6].

Ces divergences montrent suffisamment quelle incertitude règne sur la question du baptême johannique.

1. Cf. *Monatsschrift*, 1925, n° 5/6, p. 144.

2. Strack-Billerbeck, *Kommentar zu Mt.*, III, 6, p. 112.

3. *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, p. 185, n. 90.

4. *Markus* (*Handbuch*, Lietzmann), I, 4.

5. *Die Taufe im N. T.* (*Bibl. Zeit- und Streitfragen*), p. 11. Il est évident que le baptême johannique n'a rien à voir avec le baptême des prosélytes : Jean ne venait pas, en effet, convertir des païens, mais des Juifs. Tel est déjà l'avis de Graetz, III (I), p. 278, note (éd. Brann), et aussi de Klostermann, *loc. cit.* L'invective contre les Pharisiens et les Sadducéens (Math., III, 7-12) doit être considérée comme une projection dans le passé d'un temps postérieur, où Juifs et Judéo-chrétiens étaient en état d'hostilité les uns avec les autres.

6. *Die Religion des Judentums*, p. 231.

Digitized by Google

Nous voudrions essayer dans ce qui suit de faire la lumière sur cette question.

Si Jean dans sa campagne de conversion a recours au baptême [1], plongeant les néophytes dans le Jourdain, ce qui n'était pas autre chose que l'usage de la *tebila* juive, de l'immersion mosaïque lors de l'acte du baptême, il faut l'attribuer vraisemblablement au fait que Jean était un Essénien [2], dont la secte pratiquait le bain quotidien. Sans doute ici d'autres facteurs ont pu jouer un rôle, les prophéties d'Ez., XXXVI, 25, Zach., XIII, 1, où il est question de la purification par l'eau à la fin des temps; mais le motif principal dans la manière d'agir de Jean doit avoir été pourtant sa qualité d'Essénien, sans laquelle lui-même n'aurait guère attribué aux passages en question plus qu'une valeur symbolique. Il va de soi que le bain chez les Esséniens était usité dans le même sens que la Tora lui a attribué.

On attribue au bain en général un double but : Il doit, d'après Lév., XI-XV, Nombres, XIX, conférer la pureté lévitique, et, d'après Is., I, 16 ; Ps., L, 4-9, en un sens symbolique, procurer aussi la pureté morale, intérieure. Seulement on croit pouvoir séparer chronologiquement ces deux buts, attribuant le premier à l'époque mosaïque, réservant l'autre à une époque plus tardive, comme celle des prophètes, où le bain s'est spiritualisé, a pris valeur de symbole, s'est ennobli. Mais c'est une profonde erreur, qui n'a pas peu contribué à l'incertitude, aux hésitations vis-à-vis du baptême de Jean. En réalité, la Tora déjà impute au bain les deux fins précitées. Il doit, aux termes des prescriptions mosaïques, conférer simultanément la pureté lévitique et la pureté symbolico-éthique. En effet, dès la toute première prescription concernant le bain qu'on est tenu de prendre après avoir porté un cadavre de bêtes impures (Lév., XI, 26), comme après avoir consommé du cadavre de bêtes pures (*ib.*, XI, 40) [3], la Tora ajoute, pour fonder la prescription du bain, l'avertisse-

1. *Baptiser* chez Jean est une expression impropre : elle est empruntée à la terminologie du baptême chrétien ultérieur.

2. Voir *Monatsschrift*, *l.* c.

3. Sans doute, il n'est formellement question dans ces passages que de laver ses vêtements, mais, d'après *Mekhilta*, Ex. XIX, 10, on est tenu chaque fois aussi au bain corporel.

Digitized by Google

ment suivant: Lév., XI, 44: והתקדשתם והייתם קדשים... ולא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ השרץ על הארץ. La Tora fait donc un devoir à l'Israélite d'aspirer à la sanctification de soi-même et à la pureté intérieure. Mais, pour parvenir à cet état, la pureté extérieure, corporelle est nécessaire. Car ce n'est que dans un corps pur qu'habite une âme pure et seule une pureté totale, harmonieuse, peut rapprocher le fidèle, en état de sainteté, de son Dieu. Au corps souillé par *nebela*, *schéreç*, il est prescrit un bain pour procurer la pureté à ce corps et à l'âme qui n'est pas indemne de la souillure du corps, et restituer ainsi la parfaite purification de la personne.

Le bain avait donc, dès l'origine, une double signification, lévitique et éthique, en purifiant l'être entier, corps et âme.

Maïmonide lui donne aussi ce double sens primitif. Il rattache au vers précité l'obligation du bain et le compte au nombre des commandements favorisant la pureté intérieure [1]. Cette conception parait aussi refléter un passage du Talmud relatif au verset en question, où l'on lit: ...אדם מקדש עצמו... מלמטה מקדשין אותו מלמעלה [2].

C'est en ce sens, incontestablement, que, dès l'origine, le bain a été en usage dans le judaïsme et c'est en ce sens que les Esséniens le pratiquaient. Ceci est en partie attesté par Josèphe, qui dans une relation sur les Esséniens, rapporte que lorsque un jeune adepte de la communauté essénienne avait contact avec un ancien, celui-ci était tenu de prendre un bain [3]. Ceci atteste clairement le caractère lévitique du bain, et quant à la signification morale, elle résulte de la tendance idéaliste et morale de l'essénisme.

Il n'y a point de doute que Jean Baptiste, en qualité d'Essénien, pratiquait le bain lors de son baptême, dans cette double signification.

Sans doute les Evangiles ne parlent que d'un *βάπτισμα μετανοίας* (Marc, I, 4; Luc, III, 4; cf. Act., XIX, 4), et Math., III, 11 dit même: *ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν*, mais le but lévitique

1. *Moré*, III, 42: לשון ספרא והתקדשתם והייתם קדשים זו קדושת מצות... ירחיצת הגוף גם כן מכונת זאת התורה.

2. *Yoma*, 39 *b*.

3. Guerre, II, 8, 10.

Digitized by Google

formait partie intégrante du baptême pénitentiel. Et même si c'est l'élément pénitence qui est toujours mis en valeur, et si Jean dans sa prédication insiste expressément là-dessus : « faites pénitence, car le royaume des cieux approche », il ne faut pas perdre de vue que toute l'activité de Jean ne s'est déployée qu'en vue de la pénitence, qui, d'après l'opinion générale, était seule capable de procurer le salut d'Israël [1].

Un auteur considérable professe l'opinion que le baptême de Jean n'a pas été un baptême de pénitence, mais un baptême juridique, semblable au baptême chrétien ultérieur, par lequel le prosélyte se soumet au jugement final : « Ainsi, dit Procksch, le défenseur de cette opinion, nous pouvons nous persuader que Jean a entendu le baptême messianique (celui de Jésus) comme un baptême juridique, ce que signifie que lui-même a pu n'envisager son propre baptême que comme l'image du jugement. Ceci est encore corroboré par la pratique de l'immersion par le baptiste. Si le baptême de Jean était l'image de la purification, on s'attendrait beaucoup plus à une ablution du prosélyte qu'à une unique immersion » [2].

Mais cette opinion heurte gravement la réalité historique. La communauté chrétienne ultérieure a bien pu adapter à ses dogmes le baptême de Jean ; mais, du point de vue scientifique, assimiler le baptême johannique au baptême chrétien et vouloir le considérer comme un baptême de feu, c'est arracher brutalement le récit johannique au sol historique. Et quelle argumentation ! Nous devrions nous attendre à des ablutions au lieu d'une immersion, si le baptême johannique avait été un bain de purification. L'auteur a méconnu que רחץ (laver) dans les règles de purification bibliques a la même signification que טבל [3]. Que le baptême de Jean a été en réalité le baptême de pénitence, c'est ce qu'atteste, de façon éclatante, le fait qu'il était lié à une confession des péchés «... en confessant leurs péchés » (Marc, 1,

1. *Sanh.* 97 *b* : אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין.

2. *Johannes der Täufer (Bibl. Zeit- und Streitfragen)*, p. 37.

3. Voir *Yoré Dèa*, CIIC, 1. Sans doute le baptême johannique était aussi, dans un certain sens, un baptême juridique, dans la mesure aussi où la prédication de Jean n'était pas seulement un sermon de pénitence, mais encore un sermon de jugement, en tant qu'avertissant les pécheurs de faire pénitence pour se prémunir contre le jugement imminent. Mais c'est seulement dans ce sens passif.

Digitized by Google

5; Mat., III, 6). Mais confession des péchés n'est rien d'autre que repentir, pénitence. Les prières des « jours de pénitence » sont parsemées de confessions des péchés [1].

Le baptême de Jean n'a donc été ni le baptême des prosélytes, ni le baptême juridique au sens de la future communauté chrétienne, ni la lustration lévitique ou le baptême de pénitence seul, mais *le baptême de pénitence joint à la purification lévitique.*

Mathias RUBINSTEIN.

1. Josèphe, dans sa relation sur le baptême de Jean, que Graetz (*loc. cit.*) tient avec raison pour un faux, mentionne naturellement aussi la confession des péchés et ajoute: « c'est ainsi que le baptême — annonçait-il (Jean) — serait agréé, parce qu'ils le pratiquaient non comme expiation pour leurs péchés, seulement pour la purification du corps », *Ant.*, XVIII, v, 2. Le bain servant d'expiation pour les péchés est inconnu à la religion juive.

Digitized by Google

Le sens du mot מקרא

W. Bacher a, le premier, dans son ouvrage *Abraham ibn Ezra als Grammatiker* (p. 11, n. 54), fait la simple constatation suivante [1] : il (Abr. i. E.) cite après תרגום התורה ארמית le Targoum sur les Prophètes תרגום המקרא [2]. De même, dans l'introduction au *Safa Beroura*, il appelle la grammaire hébraïque : חכמת לשון תורה ומקרא. J. Derenbourg remarquait à propos de ce passage, dans sa recension de l'ouvrage de Bacher : « L'emploi du mot מקרא pour désigner les Prophètes se rencontre déjà dans le *Sifrè*, Deut. § 317 » (*R. E. J.*, V, p. 141). C'est cette observation qui a peut-être engagé Bacher à approfondir la question. En tout cas, il lui a consacré un article spécial dans la même *Revue* (XV, p. 113) et y a énoncé cette règle, que *Miqra* ne désigne que les Prophètes, maintes fois avec accompagnement des Hagiographes, *mais jamais la Bible entière*. Depuis lors, Bacher, pendant de longues années, est toujours revenu à cette question. Même quand il traite de thèmes très éloignés, il ne laisse jamais passer l'occasion de noter *le moindre exemple* à l'appui de la règle formulée par lui. Les passages où il en parle sont, à ma connaissance : *Revue*, XVI, p. 277; XVII, Additions et Rectifications; XXII, p. 46, n. 1; XXV, p. 155; *J. Q. R.*, IV, 1892, p. 425, n. 1; ses ouvrages *Bibelexegese... vor Maimûni*, p. 61, n. 6; *Die Bibelexegese Moses Maimûnis*, p. 8, et *Die exegetische Terminologie*, s. v. מקרא. Dans un de ces passages il mentionne aussi l'exemple fourni par L. Blau à l'appui de cette assertion dans

1. Nous traduisons ici et plus loin les citations de Bacher en français.

2. Dans l'introduction du livre prétendument intitulé *Sefer Hayesod*. En réalité, cet ouvrage d'Abr. ibn Ezra s'appelle *Sefat Yéter*, ainsi que je l'ai prouvé dans *Debir*, II, p. 281 et suiv. et dans *Kirjath Sepher*, III, t. I, p. 73-79.

Digitized by Google

ses *Massoretischen Untersuchungen* (p. 50). Blau corrige, en effet, d'après un ms., dans *Dikdoukè ha-Teamim* (comm. § 57) סתורים בתורה ובמקרא au lieu de כתובים בתורה.

Quoique, selon Bacher, on ne trouve généralisé l'emploi de cette expression qu'en *Espagne:* «... que le mot *micra*, dans le sens de Prophètes, était employé couramment par les Juifs d'Espagne et non pas seulement par les écrivains » (*Revue*, XV, p. 114; cf. *D. b. Exeg. Maim., l. c.*), il cite cependant à l'appui des passages de la Massora, de la légende de Bar-Sira [1], des Réponses des Gaonim [2], d'un ouvrage d'auteur inconnu [3], une élégie composée par un juif allemand [4], le texte précité du *Sifrè* [5] et d'autres. Que dans le *Sifrè* il ne s'agisse que d'un cas

1. On y lit: אמרו עליו על בן סירא שאותה שנה למד ספר תורה כלה, לשנה השנית למד מקרא בשנה הלכות ואגדות (*Terminologie*, p. 119, n. 2, au nom de *Alphabetum Siracidis*, éd. Steinschneider, 20 *a*). Quoique, ainsi que nous le verrons plus loin, ce passage ne puisse servir de preuve à l'appui de l'assertion de B., je voudrais cependant faire remarquer que ledit passage est suspect, en raison du manque complet de proportion entre le programme de la première et de la seconde année; de plus l'expression ס' תורה כלה est digne d'attention. Comme ce passage est calqué sur le récit talmudique concernant R. Yohanan b. Zakkaï (*Soucca*, 28 *a* et ailleurs): שלא הניח מקרא ומשנה etc., il est à présumer qu'il y avait à l'origine ספר... כלה au lieu de מקרא (pour la première année), et qu'une main plus récente a introduit mal à propos le mot מקרא, qui manquait ici.

2. Le Gaon Natronaï dans le *Maftèah liteschoubot ha-Gaonim* de J. Müller, p. 121: אבל בדברי תורה ומקרא מחזיקין.

3. Dans le *Treatise on the differences between the Rabbanites and Karaites* in *Arabic Chrestomaty* de H. Hirschfeld, B. écrit: אלתורה ואלמקרא, 74,2 et 20, 75,3, 99,26, 102,27, voir aussi 93,19; aux 5 premiers passages on peut encore ajouter 90,10. Au dernier passage on lit: ופי אלמקרא איצא. מואצע מתנאקצה אלטאהר ומואצע מנאקצה אלטאהר למא פי אלתורה. Le sens de ce passage n'est pas tout-à-fait clair (c'est probablement pour cela que B. l'a mis à part) et il est possible qu'il y ait ici une faute de scribe (il ne s'agit sûrement pas d'une faute d'impression: le ms. Berlin, un *unicum*, est d'accord avec le texte imprimé). Sans doute le ת de אלתורה n'est pas net, de plus le ה du même mot a une queue qu'on ne rencontre pas ailleurs; en tout cas, je n'ai pu lui substituer aucun autre mot plausible. Je mentionne ici, car l'auteur en est inconnu, ce passage d'une prétendue lettre de Moïse Maïmonide à son fils: בתורה במקרא ובתלמוד.

4. Dans la Qina bien connue: מי יתן ראשי מים de Calonymos b. Juda de Mayence (fin du XIe siècle) on lit: התורה והמקרא המשנה והאגדה. Je voudrais faire remarquer à ce propos qu'on lit dans une autre Qina de la même époque (איכה ישבה בדד עגונה), due à Ephraïm b. Jacob de Bonn, l'expression בית ספר למקרא ולמשנה.

5. Voici le passage: ירכבהו על במתי ארץ זו תורה.... ויאכל ענבת שדי זו מקרא. A remarquer que dans le § 344 on lit: וקראו את המקרא ושנו את המשנה. *Mikra* y est donc employé au sens usuel.

Digitized by Google

tout-à-fait isolé et que, partout ailleurs dans la littérature talmudique, *Mikra* désigne toute la Bible, c'est Bacher, dans son dernier ouvrage précité, qui l'a le premier indiqué. Il n'en va pas mieux pour la *Massora*. Bacher renvoie (de même dans sa *Terminologie)* à la *Massora magna* de Frensdorf, s. v. חומש et אוריתא. Là nous lisons littéralement : « אוריתא = תורה (par opposition à קריא, Ex., XII, 39) ». « חומש = Pentateuque, par opposition à מקרא, c'est-à-dire les autres livres de l'Ecriture sainte, v. *M. m.*, II Rois, XXV, 5 »). On ne constate donc d'opposition que dans ces deux passages, tandis qu'ailleurs, en d'innombrables passages, la Massora emploie מקרא, קריאה ou קריה *dans le sens usuel* (c'est-à-dire pour la Bible entière). D'ailleurs on lit dans le deuxième passage cité : וכל אוריתא דכוו׳ ירחו וכל שאר קריאה יריחו וסימ׳ ושכן חררים חומש ר׳ מקרא ר׳.

Ainsi donc, ici encore, קריאה désigne la Bible entière, et n'est employé que par un procédé mnémotechnique comme opposition à חומש [1]. Remarquons encore que dans *Dikdoukè ha-Teamim* aussi, le mot *Miqra* est employé *au sens usuel*. C'est ainsi, par exemple, qu'au § 6, comm., on lit : ארבעה אותות נסוכים, במקרא ערוכים et maintes fois dans ce § ; § 7 : ...כאשר קוראים בו במקרא ; § 8, comm. : סוד התיבות אשר במקרא ושאר הרי״ש שבמקרא חצובות, et bien d'autres ; § 54 : כל קריה ויאסור דגש בר מן חד ; § 55 : כל תיבה אשר במקרא רפי ויאסור אותו לעיניהם בר׳, מב כד כמו ידיו תביאנה.

Comment se comportent à ce sujet les auteurs espagnols ? [2] Menahem b. Sarûq parait n'avoir jamais employé en général le mot *Miqra ;* je n'ai remarqué qu'une fois chez lui le terme קריות, d'ailleurs au sens de : exemplaires de la Bible : s. v. אזר, à la fin, il écrit, en effet : מצאנו בכל קריות ספרד פג יפקר עליה ובקריות טבריא פן אפקר עליה. Pour désigner la Bible, il emploie le mot

1. B. cite encore un passage de la « Massora », éd. Ginsburg, § 34, où on lit : ג מלין זרין והסבן פהת ב׳ דהצפינו ד דמקדש ת׳ בשתי עיני חד במקרא ושנים בדת. B. explique que, pour le mot במקדש, il s'agit du verset Ex., XV, 17, de sorte que un seul passage se rencontre dans les Prophètes.

2. Remarquons encore que le grammairien nord-africain J. Ibn-Koreisch, dans son fameux *Risâla*, emploie Miqra au sens usuel (Bacher, *D. Grammatische Terminologie des Jehuda Hajjug*, p. [1106], note 4 ; Samuel ben Hofni dit dans son commentaire sur le Pentateuque (éd. Israelsohn, p. 142) que la racine הכליל׳ se rencontre deux fois dans מקרא : 1) Gen. IL, 12 ; 2) Prov. XXIII, 29.

Digitized by Google

אין קבוצת הלשון מצואה בספר תעודתנו תורה. Une fois il écrit : (P. 12, col. 2). Les Prophètes, il les désigne une fois par : בדברי הנביאים (p. 11, col. 2).

Son adversaire Dounaš b. Labrât, en revanche, emploie le mot assez souvent et d'ailleurs *au sens habituel* [2]. Egalement dans le *Liber Responsionum* (éd. Stern, Vienne, 1870), particula I et II, le mot est employé en ce sens [3]. Il est surprenant que Bacher ne mentionne pas non seulement ces deux-là, mais encore les deux auteurs espagnols, auxquels il a consacré de si méritoires études, à savoir Hayyoudj et Ibn-Djanâh, qui emploient aussi *Miqra* au sens usuel. B. lui-même écrit à ce sujet dans son ouvrage : *Aus der Schrifterklärung Abûlwalîd*, etc. (p. 56) : « La désignation habituelle pour l'Ecriture sainte chez Abûlwalîd est... אלכתאב... plus rarement il emploie l'hébreu מקרא [4], tandis

1. C'est ainsi qu'on trouve chez lui כהנה רבות בתורה ou des expressions analogues. P. 3, col. 2 ; 5, 1 ; 33, 1 ; 36, 2 ; 81, 2, l'expression כלה זו אין לה דמיון (2 fois), אברך, אנך, גבעל, גלב, גרז, ., אבח בתורה, ou des termes analogues, s. v., דר, הין, זבד, זעך, זרב, זרזיף, חלט, חרג, טע, ככה, כסס, מהל, מרח, צבט S. v. באד, il écrit : וכל מאד בתורה כיתיה.

2. Dans ses *Teschoubot al Menahem*, s. v v. : לבז, מסת, סלסלות, מנוס, נפתי, יפה נוף, פיסה ארבאל, יביע, בא, הגידו, ותהינו, אזיקים, חלמות, מחספס, après l'énumération des 168 racines qui se correspondent en arabe et en hébreu, parmi lesquelles se trouvent des mots qui n'apparaissent que dans le Pentateuque, il dit (p. 70,2) : כי.... יש לנו בסקרא חרב בסקום גרזן.... בסקרא דומים ללשון הערב.... ודברים רבים ; de plus s. v v. חרבך הנפת, כרכב, יענגה, לעות, ועגה, וישבתי ; dans ses *Teschoubot al Saadia Gaon*, éd. Schröder, aux §§ 1, 8, 16, 26, 28, 31, 45, 52, 62, 66, 79, 82, 84, 102, 104, 108, 121 *b*.

3. Particula I : *Teschoubot Talmidè Menahem*, p. 38,11 ; 52,17 ; 59,8 ; 61,4 ; 64,10 ; 75,14 ; 77,8. (Cet usage, différent de celuf de Menahem, peut jouer un rôle dans la solution du problème de la paternité des « Responsiones ». On sait que Profiat Duran, dans son ouvrage grammatical *Maassè Efod* (p. 42 et 79), en cite deux passages au nom de *Menahem lui-même*). Particula II : *Teschoubot éhad mitalmidè Dounasch* : pp. 19,12 ; 20,26 ; 23,16 ; 30,22.

4. B. cite à l'appui dans une note sur le passage, 5 endroits du « Livre des Racines » (éd. A. Neubauer) d'Aboul-Walid, chiffre qu'on peut augmenter d'au moins 3 unités, à savoir : 3, 11 et 18, 156,23. Mais il n'a pas été fait état ni de ses petits écrits (*Opuscules* etc. éd. J. et H. Derenbourg ; j'y ai remarqué le mot aux pp. 6,3 ; 132,10 ; 266,3 ; 351,2), ni de son gros ouvrage de grammaire *Kitâb al-Loùma'* (éd. Derenbourg et Bacher) ; dans ce dernier ouvrage, le mot se rencontre 12 fois (pp. 6,20, 21, 24, 25, 28 ; 15.21 ; 18,15 ; 38,21 ; 311,23 ; 320,12 ; 334,22 ; 370,23). Il faut d'ailleurs remarquer expressément que peu nous importe la fréquence de l'emploi du mot ; il suffit que là où il est usité, il désigne la Bible entière.—Qu'il nous soit permis à cette occasion de signaler que la traduction hébraïque du *Kitâb al-Loùma'* par J. Ibn Tibbon, sera éditée et est déjà imprimée par l'auteur de ces lignes, sur la demande de l' « Akademie

Digitized by Google

que... Hayyoudj emploie presque toujours la désignation hébraïque מקרא ».

Il est plus étonnant encore qu'il veuille tirer des preuves de son assertion des ouvrages d'Abr. Ibn Ezra, Salomon Parhon et Joseph Kimhi. Après avoir cité dans son premier article les passages des œuvres d'A. Ibn Ezra que nous avons mentionnés au début de cet article, B. continue ainsi : « Dans son commentaire sur Exode xxiii, 20, il parle également de התורה והמקרא et dans son Divan (éd. Egers, p. 69, nº 169, l. 6) il dit : באין תורה ואין מקרא המשנה נטמנה.

Ibn Parhon dans la conclusion de son Mahbéret dit aussi בתורה ובמקרא. Joseph Kimhi dans sa grammaire, ch. ה, dit: כל הלויים שבתורה ובמקרא.... Dans l'Introduction d'Ibn Ezra à son commentaire du Pentateuque (voir Rosin, *Reime u. Gedichte des Abr. Ibn Ezra*, p. 28 [lire 18], l. 94), on lit : כי יש מועדים רבים בתורה ובמקרא ובכתובים. Il est possible néanmoins que le mot *Ketoubim* eût été superflu (*miqra* désignant à la fois les Prophètes et les Hagiographes) et qu'il soit ici pour la rime [1].

En ce qui concerne d'abord Parhon, il utilise assez souvent le mot מקרא, mais toujours *au sens habituel*. C'est ainsi qu'il dit : כך הוא (תלך ou) (כל) המקרא F. 2, col. 1,8 d'en bas ; F. 4, col. 2,17; col. 3,12 d'en bas ; F. 6, col. 1,5 d'en bas ; au troisième passage il ajoute (שמות ל"ט) וישפה כגון ממקצת חוץ ; puis F. 3, col. 4,20 d'en bas : אבל המקרא משום הטעמים, en opposition avec משנה, F. 4, col. 3,2 d'en bas : או תמצא במקרא כמו אשר אעפ"י שלא נדע אנו מלשון ; F. 5, col. 1,17 : תאפה בתנור (ויקרא ז') אבל רוב המקרא יפולו ; F. 6, col. 2,3 : הקדש אלא מה שבמקרא [2] זה הוד.... כי מעט אומרים.... כגון ובקרך וצאנך ורביון (דברים, ח') ;

für die Wissenschaft des Judentums » d'après 4 Mss. et sous le contrôle de l'original arabe.

1. Bacher, d'ailleurs, a pu lui-même, dans la suite, citer un passage d'un écrit en prose d'Abraham ibn Ezra, où celui-ci désigne également par *Miqra* uniquement les Prophètes; dans sa *Terminologie*, *l. c.*, B. écrit : A. Ibn Ezra am Ende des ס' השם « בתורה ובמקרא ובכתובים ». Remarquons encore que dans le même écrit, *Miqra* est employé au sens usuel. On y lit, en effet (éd. Lippmann, 4 *a*), ושאר השמות הנקראים במקרא.... הם שמות התואר כמו אלהים הלא תראה שיסבך לאסור.... והוא אלהיך (Deut. x, 21)

2. Nous trouvons aussi cette expression chez son contemporain Yehouda ibn Tibbon dans sa préface au *Sefer Ha-Riqma* ; il écrit aussi (*ibid.*) ; ובניתי בניתים שאינם נמצאים במקרא. C'est par ce mot qu'Ibn T. traduit *presque toujours* le mot *Kitâb* employé par Aboûl-Walîd en ce sens (maintes fois aussi בתוב).

Digitized by Google

F. 11, col. 2,21 d'en bas : ברוב המקרא הוו והתיו שבסוף המלות הן לשון רבים של נקבות. *Ibid.* 18 d'en bas : ויש במקרא היפוך כגון נשים... יש במקרא אבות מלות המקרא. Encore s. v. פרח il écrit : רבינו סעדיה גאון.... אסף (Menahem) מלות המקרא שכבר הם כתובים במקרא.... שביאר את המקרא כתקנה.

Ces exemples, qu'on pourrait multiplier, suffisent cependant, je crois, à établir la signification du mot *Miqra* chez Parhon.

Abraham ibn Ezra n'emploie pas, il est vrai, ce mot aussi fréquemment, mais il le fait toujours *au sens habituel*. Ainsi par exemple : 1) Au début de son *Moznaïm :* טעמי המקרא. 2) לא ימצא בכל המקרא שם שיהיה הכף של נוכח בשוא בלשון זכר (*ibid.*, éd. Heidenheim, 26 *a-b*) ; 3) אינם על דרך דקדוק המקרא (*Zakhot*, éd. Lippmann, 44 *a*) ; 4) שיש עשרה פסוקים במקרא שהיו ראוים להיותם דבוקים (*ib.* 73 *b*). On sait que plusieurs de ces versets se trouvent dans le Pentateuque (v. *Teschoubot* de Dounasch à Saadya Gaon, § 177, *Çofnat Paanèah* sur *Hayè Sara*, 23, 17 et les *Beiträge* de Ewald et Dukes, II, p. 85) ; 5) שיש לנו במקרא מלות הם תקון סופרים.... ואברהם עודנו עומד לפני ה' (Gen.) (*ib.*, 74 *a*) ; 6) לשון תלמוד לחוד ולשון מקרא לחוד (*Safa Beroura*, éd. Lippmann, 12 *b* ; *Debir*, II, Wilensky, p. 294) ; dans le passage talmudique cité là (*Houllin*, 137 *b*) on lit תורה au lieu de מקרא ; 7) v. plus haut p. 75, n. 1 ; 8) dans son commentaire sur Ex. 1, 1 : ואין בית בכל המקרא אשה והנה העד איש וביתו באו ; 9) *Ibid.*, *ib.*, 1, 3 : ואין שין כמוה במקרא ; 10) *Ibid.*, Lév. 1, 15 : ומלק אין לו אח במקרא.

Nous nous abstiendrons, ici encore, d'accumuler davantage les exemples.

Venons-en à présent à J. Kimhi et citons de sa grammaire susmentionnée, appelée *Séfer Zikkaron* (éd. Bacher, 1888) les passages suivants qui suffiront, j'espère, à fixer le sens qu'a chez lui le mot *Miqra*. Il écrit dans cet ouvrage, p. 3,19 : ולא נמצא מפורש במקרא כי אם בלשון ארמית ; *ib.*, 24 : וכבר הבאתי ראיה לשלש מן המקרא — il avait précédemment cité comme preuve צצטדק (Gen.) — p. 6,20 : וכן כל דגש שבמקרא ; p. 9,23 : שמונה אשר כוללים כל ואין לו דמיון בכל המקרא ; p. 14,16 : המקרא כי לא תמצא בכל המקרא תיבה שאינה מאחת אלה השמונה (il s'agit de 8 parties du discours) ; p. 66,29 : הרי לא נמצא בלשון המקרא ולא בלשון התלמוד. En ce qui concerne le passage cité plus haut par B., il se trouve p. 11,19 et dans 3 des 4 mss. utilisés

Digitized by Google

par lui, on trouve, *d'après les indications de Bacher*, uniquement שבמקרא au lieu de שבתורה ובמקרא ! (v. le passage, ainsi que p. XI, 17).

Parmi les auteurs espagnols, B. cite encore : Bahia b. Paqouda, qui écrit une fois dans ses *Hobot ha-Lebabot*, III, 4 : החומש והמקרא (dans l'original arabe, éd. Yahouda, p. 144,3 : אלנצוץ ואלאכבאר אעני אלחומש ואלמקרא. Maimûni, qui, d'après Bacher, dit une fois פי אלתורה ואלמקרא, tandis qu'il emploie une autre fois *Miqra* au sens usuel. Puis Joseph ibn Caspi, qui écrit plusieurs fois תורה ומקרא ; v. Renan-Neubauer, *Les écrivains juifs français du* XIVe *siècle*, p. 194-195. Peut-être faut-il joindre ici deux passages du *Zohar* dans la partie *Sitrè Tora*, où il est dit qu'Onkelos a traduit אוריתא et Jonathan מקרא.

Indépendamment du fait que presque tous les auteurs, chez qui B. pense trouver des preuves de son assertion, prennent la plupart du temps le mot מקרא quand ils l'emploient, au sens usuel (Bachia, p. ex., désigne toujours la Bible par אלכתאב, de sorte que le mot Miqra n'apparaît jamais chez lui), *aucun* exemple n'est apporté ici, où Miqra, *par lui-même*, ne signifie pas la Bible tout entière. Si l'on considère, en effet, avec soin les passages cités, ils se divisent en deux groupes : 1) ceux où il est question des parties de la Bible par opposition l'une à l'autre, et où *Miqra* est employé par opposition au Pentateuque ou aux Hagiographes ; 2) ceux où la Bible est désignée *globalement* par תורה ומקרא. Or, le premier groupe ne contredit tout de même pas l'opinion que *Miqra* signifie toute la Bible. *Dans une différenciation on applique souvent le mot qui désigne le tout à l'une de ses parties*, quand il s'agit de distinguer ces parties l'une de l'autre. Pour ne pas chercher plus loin, je rappelle simplement *Tora* et *Mischna*. Tora sert à désigner la Bible entière [1] en même temps que le Pentateuque. L'exemple le plus frappant à cet égard nous est fourni par le dicton תורה משלשת : תורה נביאים וכתובים [2]. Il en va de même pour *Mischna* : tantôt le mot s'emploie pour

1. D'après cela, le passage de la *Chronique d'Ahimaatz* allégué comme preuve par B. (Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, II, 131 en bas) : ולקרוא בתורה יהגות במקרא, doit être pris pour une simple paronomasie. — Voir plus haut, p. 74, n. 1, les preuves chez Menahem ; cf. L. Blau, *Zur Einleitung*, p. 16, et Bacher, *Terminologie*, s. v.

2. Bacher, *l. c.*

Digitized by Google

toute la tradition orale, tantôt pour la Mischna proprement dite, par opposition au Talmud [1]. Seulement l'emploi de *Miqra* pour la Bible entière est *beaucoup plus répandu*. Au sens restreint, le mot n'est employé que rarement, en cas de besoin. *Dans cette acception restreinte*, *Miqra* désigne réellement les Prophètes et les Hagiographes, ou les premiers seulement, mais jamais le Pentateuque (de même que *Tora*, au sens restreint, ne désigne que la première partie de la Bible, jamais l'une des deux autres). Nous pouvons donc conserver la thèse de Bacher, en lui donnant une autre forme. On la formulera comme suit : *dans son acception étroite* (c.-à-d. quand le mot n'est pas employé pour la Bible entière) *Miqra signifie les Prophètes, et maintes fois aussi les Hagiographes, mais jamais le Pentateuque*. Sous cette forme l'assertion est valable *sans exception*.

En ce qui concerne le deuxième groupe, B. aurait pu, en tout cas, justifier cette façon de parler par un fait qu'il mentionne, sans être obligé de changer la signification assurée du mot *Miqra*. On a déjà cité plus haut, en son nom, le fait que la langue populaire des Juifs espagnols (en réalité d'autres encore que les espagnols) ne désigne par *Miqra* que les Prophètes. Son garant est Profiat Duran (Espagne). Ce dernier écrit dans son ouvrage grammatical *Maacè Efod* (p. 20) : ואחשוב שלזאת הסבה נקרא חספר הזה המקודש אצל החכמים מקרא.... והוא שם (la Bible entière, note de Bacher) נאמר בכלל ויחוד כי ההמון כבר יקראו בשם זה ספרי הנבואה, לפי שהנביאים ברוב אמרו מה שאמרו בקריאה : הלוך וקראת (Jér. II, 2) וקראת שם (*ibid.* VII, 2) [2].

Ailleurs B. cite Elias Lévita, qui, dans *Massoret ha-Massoret*, II, 10 (éd. Ginsburg, p. 235) et *Tischbi*, s. v. קרא, s'étonne de cette acception populaire (en Allemagne, en Italie, ou dans les deux ensemble ?) et en donne aussi l'explication [3]. Il serait cependant tout-à-fait normal que l'un ou l'autre auteur se servît maintes fois du style populaire. Cette explication vaudrait surtout pour Bachia, qui, après avoir mentionné l'expression

1. Bacher, *l. c.*, s. v. : III הגדה, בשנה, תלבוד

2. Il y a ici en même temps un témoignage de grande valeur pour la signification du mot *Miqra* dans la langue littéraire. Comment B. accorde ce texte avec son assertion, et l'allègue même en sa faveur, c'est ce qu'il m'est impossible de comprendre.

3. Peut-être l'acception étroite du mot a-t-elle ici joué un rôle.

Digitized by Google

savante ou littéraire pour la Bible (même sous la forme d'un couple de mots), l'explique par la façon de parler populaire.

Mais cet emploi du mot *Miqra* ne se trouve que dans la combinaison de תורה ומקרא et paraît justement en usage dans le style élevé. Il faut probablement en rapprocher aussi le passage cité par L. Blau, *Zur Einleitung* (p. 26). Il écrit là : « Dans le même sens (pour les Prophètes y compris les Hagiographes M. W.) ce mot (מקרא) est employé dans *Schir rabba* (16 *b* en bas). Il est dit en cet endroit que dans le cœur du savant sont contenus : תירה מקרא משנה מדרשות הלכות תלמוד תוספתות והגדות Comme, dans ce passage, tous les livres de l'enseignement oral et écrit sont mentionnés plus explicitement que d'habitude, la valeur du mot en question ne peut être mis en doute ». Mais il ajoute lui-même : « il demeure étrange toutefois que partout ailleurs, dans la littérature traditionnelle, ce soit קבלה et non מקרא qui s'emploie pour désigner les autres livres que le Pentateuque ». (Sur ce passage et sur le second que Blau cite, cf. B., *Terminologie*, p. 118, n. 7). Je ne suis pas éloigné de croire qu'il y avait à l'origine תורה ומקרא et que le *vav* a été biffé, comme superflu, par une main plus récente.

Il me semble donc voir dans תירה ומקרא que nous rencontrons si anciennement déjà une manière d'*hendiadys*, un peu comme סורר ומורה, פלני אלמני, תהו ובהו, בפתע פתאם [1].

Nous nous résumons comme suit :

1) מקרא, employé seul, signifie toujours la Bible entière.

1. D'après l'opinion d'Ibn-Djanâh dans son lexique, s. v. בוז, גיש, etc., il y a dans la Bible une foule de paires de mots de ce genre ; il cite comme preuves לבוז עץ (Is., XLIV, 19) ; מגלת ספר (Jér. XXXVI, 2) ; וכסף נשם (Zach., X, 1) ; וגשם מטר (Job, XXXVII, 6) ; וגוש עפר (*ib.* VII, 5) ; פסל הסכל (II Chron., XXXIII, 7) etc. ; il cite également à l'appui une analogie arabe. Toutefois, dans tous ces exemples, l'un des mots du couple est dans un *rapport de dépendance* avec l'autre, à savoir à l'*état construit*. Dans la littérature talmudique nous trouvons : משא ומתן, פריה ורביה, דין ודברים, בקח וסמכר. Dans la littérature postérieure, j'ai remarqué un couple de ce genre chez Dounasch b. Labrât, dans ses *Teschoubot al R. Saadya Gaon* (§ 122) ; il s'agit là du nombre des mots qui peuvent se former d'une racine trilittère. Il écrit : ותוספת השנית כניעות למעלה משרת אלפים מלה.... עליה. — השנה est pris ici dans le sens de l'arabe *lahiqa* = *assecutus fuit*. Ben Yehouda, dans son *Thesaurus*, s. v. השנה, s'est tout-à-fait mépris sur ce passage, en le citant à l'appui de השנה au sens de *recension* (ou réfutation ?).

Digitized by Google

2) Souvent, surtout dans le style élevé, on emploie pour la désigner le couple de mots תורה ומקרא.

3) S'il s'agit de distinguer l'une de l'autre les diverses parties de la Bible, on emploie toujours pour le Pentateuque תורה, et pour les Prophètes avec les Hagiographes ou pour les Prophètes seuls מקרא.

Michel WILENSKY.

P. S. — La nouvelle édition de l'*Alphabetum Siracidis* (par Friedmann et Lowinger) parue après l'achèvement de cet article (en juillet 1926) dans *Haẓofeh* (Budapest, t. X) d'après un autre manuscrit, *ne contient pas* le passage que j'ai considéré plus haut, p. 72, n. 1, comme suspect (v. *Haẓofeh*, X, p. 256).

Digitized by Google

DOCUMENTS RELATIFS A L'HISTOIRE DES JUIFS

A GENÈVE, DANS LE PAYS DE VAUD ET EN SAVOIE

(Suite et fin) [1]

Voir pour la division des terres des princes de Savoie en régions en deça et au delà de l'Ain (Indie) L. Cibrario, *Economia Politica*, 4e éd., Turin 1854, p. 394.

Transcriptum computi ultimi viri nobilis Andree Belletruche de Chamberiaco etc. a die XXIXa marcii MCCC LXXXV usque ad diem XXVam septembris anno eodem.....

Dona facta domino per judeos pro eius nova milicia.

Recepit a judeis Sabaudie, Beugessii, Gebennesii et Chablaisii citra fluvium Yndis commorantibus manibus Jacotti Coen et Aronini de Loriond judei habitatorum Chamberiaci tam ex dono per ipsos judeos domino pro eius nova milicia graciose facto, quam pro confirmacione suorum privilegiorum et specialiter de non portando in eorum vestimentis aliqua signa seu differencias sed quod sibi faciant vestimenta ad eorum libitum voluntatis, de quibus habent litteras domini datas Chamberiaci die nona mensis junii anno domini MCCCLXXXVo etc.

Libravit de mandato domine nostre Sabaudie comitisse Sansino judeo habitatori Burgi pro suis expensis et unius sui valleti cum duobus equis factis, eundo apud Estraborg, ibidem stando, indeque redeundo, vacandoque ad infrascripta, ubi per dominam et dominum missus extitit et de ipsorum mandato pro facto Jocalium et pignorum domine que fuerunt ibidem per recolende memorie illustrem principem dominum nostrum Sabaudie comitem quondam genitorem domini, impignorata ad perquirendum per dictum judeum de statu et facto dictorum pignorum et ad providendum ne predicta traderentur. Super quibus bonam diligentiam adhibuit. In quibus

1. Voir t. LXXXIII, p. 63 suiv.

Digitized by Google

includuntur quadraginta franchi auri, quos solvisse asseruit dictus judeus pro salvis conductibus sibi necessariis ad hec et expensis Yenne de Precz factis cum duobus valletis et tribus equis veniendo ad dominam a loco de Estrabourg apud Rippailliam, super quibus domina relationem a dicto Yenne de Precz habuit et propter ea dicto judeo quantitatem infrascriptam solvi mandavit per dictum thesaurarium et in eius computo habita dicti judei, cum littera domine, de recepta allocari, ut per litteram domine de testimonio premissorum cum mandato solvendi et allocandi predicta, datum Rippaillie die IX[a] Augusti anno MCCCLXXX quinto, quam reddit. Cum littera de confessione dicti judei et recepta in dorso dicte littera scripta data anno predicto, die XV mensis Augusti. Et allocantur sibi vigore littere domine superius designate: IIIIXX frans. auri.

Comput. viri nobilis Petri Andreveti, Thesaurarii Sabaudie generalis... a XXVIII[a] Aprilis anno d. MCCCLXLVI usque ad XVI[am] May anno MCCCXLVIII.

Censive judeorum et confirmationes eorum privilegiorum:

Recepit a Donato et Natan de Bagiaco judeis pro censiva per eos domino debita pro termino festi beati Johannis Baptiste currenti MCCC nonagesimo sexto: et de quibus habent confessionem a dicto thesaurario datam Castillionis in Dombis die XXII[a] mensis Junii anno d. MCCC nonagesimo sexto: I franch. auri ad XV.

Recepit ab Aquineto de Tornuz, judeo habitatore Ponte Vallium, pro censiva per eum eiusque matrem et familiam domino debita pro termino festi beati Johannis Baptiste anno currente MCCCXLVI et de quibus habent a dicto thesaurario litteram de confessione et recepta datam Castillioni in Dombis die ultima mensis Junii anno MCCCLXLVI I franch. auri ad XVId.

Recepit a Greyssando de Yenna commoranti Gebennis judeo pro censiva..... I franch. auri ad XV.

Recepit ab Elyoto de Gap judeo, habitatore Parisiis..... I franch. auri ad XVI.

Recepit a Vivando de Segre judeo habitatore pro nunc de Villariis ..... I franch. et dimidium ad idem.

Recepit a Meyroneto judeo de Trenoz habitatore Sancti Genesii ..... VIII den. gross.

Recepit a Vivando judeo habitatore Baugiaci..... I franch. auri ad XVI.

Recepit ab Jsahac Zarat (Zarfat?) de la Baume judeo pro censiva per enm domino debita, tam pro se eiusque uxore familia rebus et bonis receptis sub salvagardia domini per dominum sicut quod possint familia suis garderiis domini pro tanto per dominum receptis

Digitized by Google

sub censa annuali infrascripta ita quod intra Sabaudie comitatum ubi eligendum duxerit, suam facere valeat mansionem, utique et gaudere privilegiis et franchesiis aliis judeis indultis. De quibus habet litteram domini de testimonio permissorum, datam Burgi, die XV Januarii anno d. MCCCLXLVIII: I franch. auri ad XVI.

Recepit a Mordey de Vienna judeo..... I franch. auri ad XVI.

Recepit ab Ysapt de Salino judeo..... I franch. auri.

Recepit a Moreau de Laon alias de Port judeo..... XVI flor. VIII den gross. p. P.

Recepit a Vivando de Monteregali judeo..... I marcham argenti fini.

Recepit a judeis habitantibus et moram trahentibus in Comitatu Sabaudie ultra Yndis fluvium pro confirmatione et ratifficazione eorum privilegiorum ac prorogatione eorundem, per dominum eisdem judeis facta et concessa per tres annos proximos a fine termini ultimo in eorum litteris et privilegiis descripti incohando et simili termino finiendo, unde dicti judei habent litteram de testimonio premissorum datam Burgi in Breyssia die XX^a^ Julii anno d. MCCCLXLVII manu Petri Pugini secretarii domini signatam..... II franch. auri ad XV.

Recepit ab Abram de Bala judeo alamando manu Jacob Coen judei habitatoris Chamberiaci de censiva per eum domino debita pro anno MCCCLXLVII..... XV den. gross.

Recepit at Josept de Treves judeo manu qua supra pro eodem anno et eadem causa..... XV den. gross.

Recepit ab Agino de Bala manu que supra..... XV den. gross.

Recepit a Leono de Montepessulano judeo..... XV den. gross.

Recepit a Savey de Peyrin habitatore Gay..... I franch. auri ad XV.

Recepit ab Abraam Joaz judeo habitatore Pontis Bellevicini pro censiva per eum domino debita pro anno presenti (MCCCLXLVI).... I franch. auri ad idem.

Recepit a Rebellione Bellin judeo habitatore Gebennis..... II franch. auri ad idem.

Recepit ab Eligeat de Treves judeo..... I franch. auri ad idem.

Recep. a Greyssino de Porta judeo, habitatore Pontis Vele..... VII sol. VI den. gross.

Recep. ab Aquineto filio dicti Greyssini de Porta..... VII sol. VI den. gross.

Recep. a Vivando de Rosseillione judeo..... I franch. auri ad XV.

Recep. a Vivando de Monteregali judeo recepto una cum uxore liberis natis et nascituris, familia et bonis suis quibuscumque pre-

Digitized by Google

sentibus et futuris per dominum in eiusdem domini garderium, sub dominique salvagardia, conductu, plena fiducia et protectione et quod infra totum Sabaudie comitatum et alias terras domini residenciam facere et contrahere valeant, ubi duxerint eligendum et maluerint, a modo in posterum durantibus privilegiis et libertatibus per dominum et predecessores eius concessis et confirmatis judeis Sabaudie et Breyssie, cum quibusdam privilegiis libertatibus et immunitatibus eisdem judeis per dominum concessis, pro tanto de introgiis et his mediantibus ipse Vivandus unam marcham argenti fini ultra dicta introgia nomine censive domino annis singulis terminis consuetis sub suorum obligatione bonorum quorumcumque dare et solvere convenit et promisit in manibus thesaurarii domini presentis et futuri qui domino computare debebit. De quibus omnibus idem Vivandus habet litteram domini de testimonio omnium premissorum, datam Mellionatis die VII mensis aprilis MCCCLXLVII.

Années 1398 1400.

Censive judeorum et confirmationes eorundem. Recepit a judeis utriusque sexus garderiis domini habitantibus in Sabaudie comitatu, maxime ultra Yndis fluvium et citra Montis Cenisii per tres annos ..... IIm. IIc L franchos ad XV.

Recepit a judeis in dominio et territoriis Breissie et Vallis Bone, videlicet inter limites fluviorum Yndis et Sagone pro eodem et eadem causa superius proxime declaratis ..... VIIc L franch. auri ad XV.

Recepit a Jaziquet de Villars, habitatore Castillioni Dombarum pro censiva per eundem judeum domino debita pro eo quia idem dominus noster dictum judeum in garderiam suam recepit pro censiva annuali unius scuti Regis..... I scut. auri reg.

Rt a magistro Choros Mosse phisico..... I scut. aur. reg.

Rt a Michalon judea relicta Jossoni de Chabor..... recepta in salvagarda et protectione domini..... I scut. auri.

Rt a Samuele Francoys judeo habitatore Gebennis pro censiva..... XV den. gross. p. p.

Rt a Meyry de Peyrins habitatore Chamberiaci..... I scut. auri.

Rt ab Mouxi Cohen judeo habitatore Chamberiaci..... I scut. auri.

Rt ab Habramino Boni judeo habitante Chamberiaci... I scut. auri.

Rt ab Heliocto de Hanner judeo habitatore Chamberiaci pro eodem et eadem causa..... I scut auri.

Rt ab Donino Levi judeo habitatore Chamberiaci..... I scut. auri.

Rt ab Ysac de Montemeliano judeo habitante Chamberiaci..... I scut. auri.

Rt a Mouxi Levi judeo habitante Chamberiaci..... I scut. auri.

Digitized by Google

R[t] a Vivando de Segrez judeo habitante Sancti Genesii..... II sol. gross.

R[t] a Josept de Trevos judeo, habitatore de Orba.... ita quod casu quo ipse Josept moram traxerit in Sabaudie comitatu et ibidem contractus usure duxerit faciendos, quod ultra prestationem annuam dicte censive teneatur et debeat censivam solvere in manibus thesaurarii Sabaudie... et solvit pro primo termino.... I scut. auri reg.

R[t] a Nathan Cressent judeo phisico in civitate Gebennarum commorante in garderio..... et solvit pro primo termino.... II flor. pp.

R[t] a Leo de Saulx judeo habitatore Burgi in Breissia..... III sol. IX den. gross.

R[t] ab Ysac Levi habitatore Burgi in Breyssia, judeo..... XV den. gross.

R[t] a Benetono judeo habitatore Burgi in Breyssia..... III sol. IX den. gross.

R[t] a Petrosa judea, habitatrice Trefforcii..... XV den gross.

R[t] a Jacob Ysac judeo habitatore Trefforcii..... VII den. ob. gross.

R[t] ab Aquineto de Burgo filio Nansal judeo habitatore Bagiaci..... XV den. gross.

R[t] a Musso de Pinos judeo habitatore Bagiaci..... III sol. IX den. gross.

R[t] a Deot Catherina judeo habitatore Montisluppelli..... II sol. VI gross. den.

R[t] a Bondit judeo habitatore Pontisvallium..... XV den. gross.

R[t] a Simonino judeo habitatore Sancti Genesii..... XV den. gross.

R[t] a Sansino de Bagiaco habitatore Sancti Genessi..... II sol. VI den. gross.

R[t] a magistro Symondo de Spera habitatore de Aquis..... XVIII den. gross.

R[t] a Meroto de Pontevallium judeo habitatore Aquis..... II sol. VI den. gross.

R[t] a magistro Leone judeo habitatore Gebennis ..... II sol. VI den. gross.

R[t] a Jossono Cohen judeo habitatore Gebennis ..... II sol. VI den. gross.

R[t] a Cressino de Burgo judeo habitatore Gebennis.. XV den. gross.

R[t] a Lioneto de Brueria habitatore Seysselli..... XV den. gross.

R[t] a Mosseo Morelli judeo habitatore Sancti Genesii..... II sol. VI den. gross.

R[t] a Musse judeo habitatore Miribelli..... II sol. VI den. gross

R[t] ab Heliocto cambiatore judeo habitatore Chamberiaci..... XV den. gross.

Digitized by Google

R[t] a Creyssemando de Strasbourg habitatore Chamberiaci.....
II sol. IX den. gross.
R[t] ab Agino de Nantuaco judeo habitatore Chamberiaci.....
VII sot. VI den. gross.
R[t] a Jacob Cohen judeo habitatore Chamberiaci.....
VII sol. VI den. gross.
R[t] ab Aronino de Loriodo judeo habitatore Chamberiaci.....
VII sol. VI den. gross.
R[t] ab Aquineto Symondi judeo habitatore Chamberiaci.....
VII sol. VI den. gross.
R[t] ab Aquineto Bonafey judeo habitatore Chamberiaci.....
VII sol. VI den. gross.
R[t] ab Agnieto Cohen judeo habitatore Chamberiaci.....
VII sol. VI den. gross.
R[t] ab Emerico Cohen judeo habitatore Chamberiaci.....
VII sol. VI den. gross.
R[t] ab Agino Leo de Berna, habitatore Chamberiaci.... II flor. p. p.
R[t] a Beniono de Parisiis judeo habitatore Chamberiaci.....
IIII sol. IX den. gross.
R[t] ab Ysac de Sancto Amore judeo habitatore Chamberiaci.....
XV den. gross.
R[t] a Benedicto Raphael judeo habitatore Chamberiaci.....
XVI den. gross.
R[t] a Michaelle filio Symondi de Lorodio quondam habitatore Chamberiaci..... II sol. VI den. gross.
R[t] a Creyssendo cambiatore judeo habitatore Chamberiaci.....
XV den. gross.
R[t] a Lioneto de Malanachi alias de Castellaynia judeo habitatore Chamberiaci..... XV. den. gross.
R[t] a David Mostier judeo habitatore Chamberiaci... XV den. gross.
R[t] a Sansino de Chipris judeo habitatore Chamberiaci.....
II sol. VI den. gros.
R[t] a Jacoleto de Bagiaco habitatore Chamberiaci... XV den. gross.
R[t] a Mosseo de Noyons judeo habitatore Chamber.. XV den. gross.
R[t] a Joczono de Chamberiaci judeo habitatore dicti loci.....
XV den. gross.
R[t] a Lioneta relicta Symondi de Loriod judea habit. Chamb.....
III sol. IX den. gross.
R[t] ab Abramino Symondi jud. habit. Chamb.. II sol. VI den. gross.
R[t] a Vivando de Soleriis habit. Chamber. jud. II sol. VI den. gross.
R[t] a David de Monemeliano jud. habit. Chamber.....
II sol. VI den. gross.

Digitized by Google

R[t] a Mosseo de Choyssey jud. habit. Lagniaci ..... VII sol. VI den. gross.

R[t] a Jacoleto de Monteregali jud. habit. Lagniaci ..... III sol. IX den. gross.

R[t] a Mosseo de Noveto jud. habit. Lagniaci... II sol. VI den. gross.

R[t] a Salomono filio Mosse de Noveto jud. habitat. Lagniaci..... X den. gross.

R[t] ab Aquineto de Aquiano jud. habitat. Gebennis..... VII sol. VI den. gross.

R[t] a magistro Abram Bonevie jud. habitat. Gebennis..... XV den. gross.

R[t] a Vivando de Turre judeo habit. Gebennis..... VII sol. VI den. gross.

R[t] a magistro Bonevite jud. habit. Montismeliani... XV den. gross.

R[t] a Benedicto Malblam jud. habit. Sancti Regniberti..... XV den. gross.

R[t] a Beneytono de Cavillione jud. habit. Seysselli..... II sol. VI den. gross.

R[t] a Josept Jacob jud. habitator. Sancti Genesii ..... II sol. VI den. gross.

R[t] ab Agino Cohen de Noyns jud. habit. de Aquis..... II sol. VI den. gross.

R[t] a Musseo de Turre jud. habit. Viviaci.... VII sol. VI den. gross.

R[t] a Bebiono de Monteregali jud. habit. Turris..... ..... III sol. IX den. gross.

R[t] ab Eliocto de Bagiaco jud. habit Turris.... II sol. VI den. gross.

R[t] ab Helia de Mayorga jud. habit. Lagniaci..... VIII den. gross

R[t] a Creyssando de Lampnis jud. habit. Lagniaci.. VIII den. gross.

R[t] ab Abraham de Chignon judeo..... VIII den. gross.

R[t] a Vivando de Segier jud. habit. Sancti Genesii..... II sol. gross.

R[t] a judeis inferius nominatis pro censivis domino per eos et eorum quemlibet debitis, pro se, eorum uxoribus et familiis pro termino festi nativitatis domine proxime lapsi MCCCC, unde quilibet ipsorum habuit a dicto thesaurario litteram de confessione et recepta datam Chamberiaci die XXIII[a] mensis Januarii anno domini MCCCC. Et primo recepit

a Sansino de Gordes judeo de Burgo..... XV den. gross
a Sansino de Sanphoriano ..... XV den. gross.
a Sansino de Luant judeo..... VI franch. ad XV.
a Davide filio dicti Sansini jud..... XV den. gross.
a Creyssendo Torel judeo..... XV den. gross.
a Jveta de Burgo judea ..... XV den. gross.

Digitized by Google

a Davide de Stella judeo..... XV den. gross.
a Joseph de Lunes jud. habit. Castillionis..... XV den. gross.
a Deocto Boytoso..... XV den. gross.
a Samuelo Torelli de Bagiaco..... XV den. gross.
ab heredibus dicti Verdemat de eodem loco ..... VI flor. III den. gross.
a Mousseto Bellengnier de Ponte Vele..... II franchi ad XV.
a Peyreto Cohen jud. de eod. loc..... VII den. ob. gross.
a Moussio Samuel jud. de eod. loc..... XV den. gross.
ab Amandant de Castillione jud..... VII den. gross,

Nove censive judeorum :

a Benedicto de Salino jud..... XII den. gross.
a Joye d'Espaignia judea..... XII den. gross.
a Serra uxore Jossoni de Grey judea..... XV den. gross.
a Benedicto de Pontevallium judeo..... XV den. gross.
a Mouxio de Sancto Triverio filio Creyssandi de eodem loco habit. Pontisvallium..... VIII den. gross.
a Contessa judea..... VIII den. gross.
a Manessier Joca..... XII den. gross.
ab Anna relicta Jacolleti cambsoris judei..... XV den. gross.
a Bona de Claromonte judea habitatrice Chamber. VIII den. gross.
a Sansino d'Estroblea jud..... XII den. gross.
a dicto Jerasse jud..... VII den. gross.
a Juda d'Espaignia judeo..... XII den. gross.
a Boneta judea..... VIII den. gross.
a Merona judea..... VIII den. gross.
a Jacoleto filio Aquineti filii dicti Verdonia de Bagiaco, judei, habitatoris Castillionis in Dombis..... XII den. gross.
ab Aquineto de Varongeville judeo ..... VI den. gross.
a Francha judea..... VIII den. gross.
a Vivando d'Orengia judeo..... VIII den. gross.
a Benevenuto de Acquiano judeo..... VIII den. gross.
ab Abraham Jacob judeo de Salino..... VIII den gross.
a Bonofilio de Luvello judeo habitatore Castillionis in Dombis..... VIII den. gross.
a Vivando de Rossillione, judeo habitatore Gebennis..... VIII den. gross.
ab Amando filio David de Tela, judeo..... VI den. gross.
a Bonafilia relicta Deocti de Salino judea..... V den. gross.
a Sanson de Verongeville judeo habitatore Saiselli..... VII den gross.

Digitized by Google

Mutua facta per judeos subscriptos super censivis suis.

Les noms sont les mêmes que ceux précédemment cités et les sommes ne diffèrent guère. Les personnes suivantes sont nommées pour la première fois: Ysaac de St. Amant, Emericus Coen, Lionetus Maleboche, Vivandus de Arengia, Meiron de Suerro, Aginus de Bala. Compedeta judea, Mossius de Nota, Jacoletus Toyssey, Ysaac Zaras, Abraam de Balla, Aginus Lovis, Mossius Galaudier, Ysaac de Roant, Vivandus de Segre et Elisa de Segre, Mouxonetus Morelli, Astrugactus de Burgo, Bonavita de Cossoney, Mouxius de Thoysiaco, Beneytonus Malblanc, Morellus de Londyport, Beneytonus de Costa, habitator Meillionaci, Mossius de Baugiaco, alias Despinaux, magister Leone Bellini, habitator Gebennis, magister Abraam Bonevie, habitator Gebennis.

Dona facta domino per judeos.

Recepit ab universis et singulis judeis Sabaudie comitatus ultra Yndis fluvium, quos domino graciose concesserunt pro deffensione patriae sue, manu Sansini de Luant magistri legis judeorum C flor. p. p.

R^{t} ab universis et

R^{t} ab Judeis Sabaudie Comitatus citra Yndis fluvium pro eodem et eadem causa ultra centum florenos quos domino et in suis manibus, ut dicitur, tradiderunt manibus Jacob Cohen et Aronini de Loriond II^{c} flor. p. p.

R^{t} a dictis judeis citra Yndis fluvium commorantibus pro eodem et eadem causa, unde habuerunt a dicto thesaurario litteram de recepta, datam Chamberiaci die XXII^{a} Junii anno domini MCCCC, inclusis quinquaginta florenis quos dominus habuit realiter in manibus suis propriis V^{c} flor. p. p.

Regestes de certains documents concernant les Juifs, conservés aux Archives de Turin.

Arch. d'Etat, Materie Ecclesiastiche, Cat. 37 Mazzo lo 20 juillet 1329.

Sentence prononcée par le Juge de la Savoie en faveur des Juifs de ce pays, qui avaient été accusés d'avoir acheté et tué quelques enfants chrétiens pour en préparer leur sacrifice, appelé « Aharacé ». La dite sentence confirmée par le comte Edouard de Savoie.

« Aharacé » est sans aucun doute, selon l'explication qui en est donnée dans le texte, identique avec le mot « Harossès » חרוסת,

Digitized by Google

la préparation bien connue de la table du Séder. Dans le texte « Aharacé » est défini comme « collirium seu epulum pro cibo judeis universis dando » et plus loin « de dicto cibo paschate loco sacrificii comedunt dicti judei ».

Ibidem, Protocolli dei segretari ducali. Serie camerale, fol. 2 *bis.*

21 septembre 1329.

Caution générale prêtée par un certain nombre de Juifs de la Savoie.

20 janvier 1346. Serie di corte, nº 40, fol. 56.

Paiement extraordinaire d'Aquinet et Creyssend, juifs habitant Pont-de-Vêle.

28 août 1348. Serie camerale, nº 61, fol. 8.

Un certain nombre de Juifs se constituent débiteurs du comte Amédée en lui garantissant le paiement de quinze cents florins or bon poids comme prix de composition.

9 février 1351. Ibidem nº 61, fol. 30

Quelques bourgeois de Pont de Beauvoisin se constituent débiteurs du comte Amédée pour la somme de deux cents cinquante florins bon poids prix de composition au sujet de la mort des Juifs de la ville et de l'arrondissement.

19 avril 1377. Ibidem nº 102, fol. 59.

Adriariel, fils de Dyamelin, de Selestat, vend à Aquin, habitant Evian, tous ses droits et redevances, provenant de son oncle décédé, Simon Bochard de Chambéry, pour cent cinquante florins d'or bon poids.

10 janvier 1422. Ibidem, Serie di corte. Nº 75, fol. 9.

Lettres patentes, par lesquelles le duc de Savoie accorde son amnistie et sa grâce à Sara de Chignon, demeurant à Aiguebelle, qui avait commis des délits d'injures, ceci moyennant paiement de trois cents florins de petit poids.

26 mai 1423. Ibidem nº 70, fol. 371.

Privilèges et franchises, accordés aux Juifs de Villars.

11 février 1449. Ibidem nº 104, fol. 34.

Patentes de sauvegarde, accordées par le duc de Savoie à Matteus et Leo, juifs de Berne, et leurs familles.

12 février 1449. Ibidem nº 104, fol. 34.

Ordre du duc de Savoie aux débiteurs de Bonafedes de Châlons, de régler promptement leurs dettes.

Digitized by Google

1er avril 1449. Ibidem nº 104, fol. 44.

Ordre accordant aux Juifs la permission de mettre en circulation les monnaies de toute nation.

9 décembre 1454. Ibidem nº 90, fol. 10.

Ordre d'expulsion générale des Juifs.

14 mai 1455. Ibidem nº 90, fol. 175.

Prorogation pour cinq ans de tous les anciens privilèges des Juifs.

Achille NORDMANN

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES

Un poème hébraïque sur l'attentat de Damiens

Le 5 janvier 1757, Louis XV sortait du Palais de Versailles, où il était allé visiter une de ses filles qui était malade. Il avait déjà posé le pied sur le marchepied de son carrosse, lorsqu'un homme, écartant les gardes, s'élança sur lui et lui porta un coup de canif dans le dos. Le roi crut d'abord qu'on l'avait seulement poussé. Puis, ayant senti une piqûre, il mit la main sous son habit et la retira tachée de sang. « C'est cet homme, dit-il, en désignant son aggresseur aux gardes; qu'on l'arrête, qu'on ne le tue pas. »

L'homme déclara se nommer François-Robert Damiens et n'avoir pas eu de complice. Son but n'était pas de tuer le roi, mais de l'obliger, par une légère blessure, à se repentir des fautes qu'il avait commises et de le rappeler à ses devoirs. Le supplice de la question ne lui arracha pas d'autres aveux.

La blessure était bénigne, car elle se cicatrisa dès le lendemain. Mais Louis XV, terrorisé par cet attentat, ordonna que l'on jugeât le régicide avec la plus cruelle sévérité.

Après plusieurs interrogatoires à huis clos et une parodie de procès en présence des pairs et des princes, Damiens fut exécuté le 28 mars 1757, ayant enduré le supplice le plus cruel que l'histoire de France ait eu à enregistrer.

L'attentat, qui avait donné lieu aux discussions les plus violentes entre les Jésuites et les Jansénistes, chez lesquels le

Digitized by Google

supplicié avait servi tour à tour, eut un retentissement extraordinaire. Louis XV reçut des félicitations de toutes parts. Des odes nombreuses, des prières furent composées en son honneur.

Les Juifs de France saisirent cette occasion pour manifester leur loyalisme envers leur souverain. Nous retrouvons, en effet, dans un manuscrit hébraïque du XVIIIe siècle, un long poème d'actions de grâces composé par Rabbi Jacob de Lunel [1], beau-père de David Abram, lequel exerça les fonctions de Rabbin dans la communauté de Lisle-sur-Sorgue (Comtat-Venaissin), de 1748 à 1753, et ensuite à Cavaillon, de 1781 à 1784.

Le manuscrit en question renferme des interprétations exégétiques de textes bibliques et talmudiques, ainsi que des annotations casuistiques de la main de David Abram. Soit par vénération pour la mémoire de son beau-père, soit qu'il ait été séduit par la beauté du poème, qui était chanté par les Juifs d'Avignon, David Abram a placé le poème, en guise de préface, en tête de son manuscrit.

Nous donnons ci-après le début et la finale de cette composition, trop prolixe pour être reproduite en entier.

Le poème se termine par un colophon dont voici la traduction :

« Louanges de l'Assemblée des Juifs d'Avignon, chantées et célé-
« brées pour rendre grâces à l'Eternel, qui a protégé la vie du Roi
« de France lors de l'attentat d'un homme vil qui porta la main sur
« Louis XV le Bien-Aimé.

« Composé et assemblé par Rabbi Jacob de Lunel, mon beau-père.»

M. LIPSCHUTZ.

1. D'après une lettre autographe datée de 1748 et signée de Jacob de Lunel qui se trouve en notre possession, il apparaît que ce personnage est bien l'auteur des poésies synagogales reproduites dans le *Kontros* (Publ. p. Isaïe Vidal et Mardochée Venture, Avignon, 1765, p. 55 *b*), contrairement à la supposition de Zunz (*Zur Gesch. u. Lit.*, p. 467), qui les attribue, en se fondant sur Depping, à l'un de ses homonymes, médecin à Carcassonne au XIVe siècle. On retrouve le nom de Jacob de Lunel parmi ceux des quatre membres du Tribunal Rabbinique de Carpentras ayant accordé l'« imprimatur » aux Prières de Rosch Haschana et Kippour du rite de Carpentras (imp. par Abr. Monteil à Amsterdam, 1739). Les signataires sont les suivants : Israël Crémieux, Jacob de Lunel, Menahem Lyon et Abr. de Roco Martino, et l'imprimatur est daté de R. Hod. Eloul [5]497 (1737).

Digitized by Google

אור עולם אוצר חיים

אור עולם אוצר חיים. באורך יראו אור עליונים ותחתונים בוחן כליות וחופש מצפנים. וכל חושבי מחשבות זדונים. ישומם לבוז ולשאונים, אכן עינינו נוזלים מים. תלויות אל מלכות שמים. יום גאו מי צרות והמו גלי תלאות. מארבע הפאות. בספרינו תרבה צרינו, ובהזכיר קצתם. תחנתנו לעומתם. ובשפל קול התחנה נחלה לאלהינו:

יום בא איש תככים. אשר בדרכו הלך חשכים. מתגבר ומצטייר כאיש זר. חושב מחשבות כאכזר. עם חרב פיפיות ביזו. לשלוח יד במלך לבזו. והוא עודנו ישא. כי ידו על מלך נשא. הן לא רצה מלך על קום. רבות מחשבות בלב איש ועצת השם היא תקום. ומי צור מבלעדי אלהינו:

חוקר כל רעיון שוכן שמים. שלח ראויב רפיון ידים. ולא נגע למלך בחללו. כי מאת השם היתה לו. יודע ה' ימי תמימים. הפר עצת ערומים. על ימי מלך תוסיף ימים. ותתגדל מלכותו על כל קמים, ומצור מרומים על כל אנשי דמים. חרון אף אלהינו:

הנה לזאת נפלת עלינו חרדה. עדה גלמודה. וארכבנן נקשן דא לדא. בשמעינו שמוע. כי איש רע מעללים הרבה לפשוע. היום קם במטה רשע. על כל דבר פשע. והפקיר עצמו. עם כלי זעמו. צרורה תחת שמלתו. זדון לבו השיאו לתקוע אותו. אל גוף טהור ראש חמלך וישב המלך כל הנסיכים. בהיכלו מלך צרפת גדולת המלכים. והנה לקראתו כסיל ישתגע. וכלו עוזנו וינגע. וקצרה ידו והשלים פעלו. וישב המלך בהיכלו, ולהצלת מלכנו, הבו גודר לאלהינו:

. . . . . .
. . . . . .

עליון עולם אשר בכחך הגדול והעצום מניע כל מתנוע. חדש ימינו להשתעשע. התרצה התקבל נדבתינו התרצה התפשט קדושת ברכותיך על הגברת אשת חיל תפארת הנשים המלכה ועל הנגיד היקר בנה ואבות מלוכה ותולדותיה. ענפיה יונקותיה. סעיפיה שלשלת יחס הרוממות עטרת כותרת הטה מלכיות וכל הנלוים אליהם קציניהם רוזניהם ונסיכיהם וכל תכסיסי מלכותם. כסא ממשלתם. תכון ולא ימעד. מאת שוכן עד. למען אשר ביומי ששון ושמחה ההמה נוכל לשורר לזמר ולהודות. מזמור שיר ידידות. מן נעים זמירות ישראל נביא ומלך וצדיקים הודו להשם אשר בפינו ובלבבנו תתפרסם רבבי רבבות הטובות של גבוה על כל גבוהים אלהי האלהים כל אשר ברא בעולמו יברך קדושת שמו לדורות ההוים והנמצאים ודורות הבאים והעתידים לבא והשתלשלות לדור דורים הללויה הללויה:

Digitized by Google

הודאת חסת (?) [1] חיהודים אויגניון הנודדים שררו ושבחו לשבח לנצחי אשר שמר חיו המלך צרפת וסיבת זדון לב איש ובליעל אשר חשב לשלוח יד במלך

לואיש ט"ו

הטוב נאהב

חברה ויסדה
ר' יעקב דלונזל חותני

1. אולי ר"ל עדת

Digitized by Google

LES JUIFS DE FRANCFORT ET LE GRAND SANHÉDRIN

Le Dr Erich Klibansky, de Breslau, a publié en 1925, dans le *Jüdische Wochenblatt* de Francfort, un curieux document trouvé par lui dans les Archives de cette ville. Il s'agit d'un appel adressé par les autorités de la communauté israélite de Francfort à leurs coreligionnaires, appel officiel rédigé en allemand mélangé de quelques expressions hébraïques, et imprimé en caractères hébreux, pour les prier de souscrire les fonds nécessaires à l'envoi au Sanhédrin de deux députés déjà désignés. Le document ne les nomme pas, mais on sait par ailleurs qu'il s'agissait du rabbin Salomon Trier et du « littérateur » Isaac Hildesheimer. M. Klibansky rappelle, dans la notice qui précède le document en question, les faits déjà connus, notamment grâce aux textes publiés par Bran (*Gesammelte Aktenstücke und öffentliche Verhandlungen über die Verbesserung der Juden in Frankreich*, Hambourg, 1807). La vieille ville libre de Francfort avait été désignée comme la banlieue de la Confédération Rhénane ; le prince-primat Karl de Dalberg y avait été installé par Napoléon. Ces événements éveillèrent de grands espoirs chez les Juifs de Francfort qui se voyaient déjà affranchis du ghetto. Quand ils apprirent la réunion de l'assemblée des notables, une adresse enthousiaste de 950 Juifs de Francfort fut envoyée à l'assemblée exprimant le souhait « que le bel exemple donné par la France pût trouver des imitateurs en dehors des frontières de l'Empire ». L'adresse fut lue le 15 décembre 1806, alors que se préparait déjà la convocation du Sanhédrin. Mais ce ne fut qu'à la huitième et dernière séance, le 8 mars 1807, qu'on vit paraître les députés Trier et Hildesheimer. Ce dernier prononça un discours dont le texte nous a été conservé dans le recueil de Bran. M. Klibansky a eu l'obligeance de nous adresser l'article du

Digitized by Google

journal contenant la transcription faite par lui de l'appel en faveur des délégués au Sanhédrin. Nous reproduisons ci-après ce document, dont les auteurs professent une admiration et une gratitude enthousiastes pour « le plus sublime des monarques » et supplient leurs coreligionnaires, pour l'honneur d'une communauté aussi renommée que Francfort, de répondre aux vœux de Napoléon ainsi que de son Altesse le Prince, en faisant les sacrifices nécessaires pour que leurs députés puissent remplir leur mandat. Six notables de la communauté seront chargés de recevoir les dons et de rendre compte chaque trimestre de l'emploi des sommes recueillies.

* * *

„ אחינו בני ישראל !

Noch nie war für die jüdische Nation eine so glückliche Epoche als die jetzige. Es ist seit unserer Zerstreuung das erste Mal, dass einer der grössten Monarchen eine jüdische Versammlung anbefiehlt, um mit ihr wie ein Vater mit den Kindern über deren Wohl zu beratschlagen.

Wer erkennt hierin nicht das unaussprechliche Wohlwollen des grossen Napoleons? Eine Nation, die vormals wegen Religionsmeinungen allenthalben verstossen und unterdrückt war, verschafft seiner grossen Seele Gelegenheit, der Welt zu zeigen, dass deren Religion keineswegs — wie man fälschlich wähnte — mit bürgerlicher Moral und bürgerlichen Pflichten im Widerspruch stehe. Nichts entgeht seinem allumfassenden Geiste, und seine Huld nimmt auch das entfernteste Ausland auf!

Auch wir, lieben Mitbrüder, sind aufgefordert, Deputierte zu dem grossen סנהדרין nach Paris zu schicken.

יבואו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה !

Wir wollen, wir müssen den Erwartungen des erhabensten Monarchen entsprechen: es ist auch der Wille unsers durchlauchtigsten Fürsten! Was würden Seine Hoheit, die nur Menschenwohl und Weltweisheit leitet, von einer Gemeinde denken, die einen solchen edeln Ruf nicht mit Wonne annimmt und mit Eifer befolgt?

Digitized by Google

אחינו בני ישראל!

Die Vorteile, welche durch die Entscheidung der Versammlung für uns erwachsen werden, sind wichtig; aber wichtiger noch könnte der Nachteil sein, wenn wir es wagen sollten, an dieser Versammlung keinen Anteil zu nehmen. Welche unangenehme Folgen könnten nicht aus einem solchen Benehmen entstehen? Würden wir etwas anderes als die Verachtung unserer Nachkommenschaft auf uns laden? Und was würden andere קהלות von der sonst so berühmten קהלה פפ"ד denken? Was würden unsere Mitbrüder in Frankreich sagen, wenn wir uns so unwürdig zeigen sollten? Bedenkt es Brüder! Zweimal schon sind wir פרנסים וגובים von Paris aus aufgefordert worden, Deputierten dahin zu schicken; — חבלים נפלו לנו בנעימים — und wir wollen zögern?

Wir פרנסים וגובים haben bereits zwei anerkannte, brave Männer zu Deputierten gewählt, und es fehlt nur noch an dem hierzu nötigen Kapital. Die gemeinschaftliche Kasse ist erschöpft, und wir müssen nun unsere Zuflucht zu Euch, zu Euerm Gefühle und Euerm Edelmut nehmen.

Wir haben zu diesem Endzwecke folgend sechs בעלי בתים מקהלתנו ernannt, als nämlich: Herrn Mendel Moses Goldschmid, Herrn Meir Fulda, Herrn Gedaljah Ulmann, Herrn Esriel Reiss, Herrn Chaim Cassel und Herrn Henoch S. Halle.

Und wir bitten Euch, Euere freiwilligen Gaben an die benannten, erwählten בעלי בתים zu behändigen.

Da Ihr die Wichtigkeit der Mission sowie die damit verbundenen schweren Kosten von selbst einseht, so erachten wir es für überflüssig Eure Freigebigkeit durch lebhafte Vorstellungen erst aufzumuntern, und hegen das volle Zutrauen, dass Euere Beisteuer dem Gegenstand angemessen und nicht unbedeutend ausfallen werde. Um aber zugleich jeden milden Geber wegen der Verwendung der Gelder zu beruhigen, finden wir ratsam, noch folgendes hinzuzufügen:

1. Dass benannte sechs בעלי בתים beauftragt sind, jede milde Gabe schriftlich zu bescheinigen.

2. Dass nicht die mindeste Ausgabe oder Einnahme in die gemeinschaftliche Kasse fliessen darf.

3. Dass benannte sechs בעלי בתים alle Vierteljahr vor uns פרנסים וגובים Rechnung ablegen werden und mittelst eines Attestats dem jüdischen Publikum bekannt gemacht werden soll, wie wir alles in bester Ordnung gefunden haben.

Digitized by Google

4. Dass in betreff der Deputation nichts von uns פרנסים וגויבים unternommen werden soll, ohne Zuziehung benannter sechs בעלי בתים.

Nach allem Obenerwähnten leben wir פרנסים וגובים in der zuversichtlichen Hoffnung, dass jeder מבני קהלתנו bedacht sein werde, die ihm obliegende edle Pflicht aufs baldigste zu erfüllen, damit die gewählten Herren Deputierten ohne Verzug mögen abreisen können.

פ"פ דמיין כ"ח טבת תקס"ו לפ"ק.

Communiqué par M. Erich KLIBANSKY

Digitized by Google

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉES 1925-1926

(*Suite*)

3. *Notes et Extraits* (Suite).

= M. S. Daiches a réimprimé, en 1926, en tirages à part, deux articles parus antérieurement dans le supplément du *Jewish Chronicle*, l'un en 1921, *Isaiah and spiritualism* [en français : spiritisme] ; c'est un nouvel essai d'interprétation d'Is. xxviii, 5-22 [le fameux *çav laçav* etc. serait une formule magique] ; l'autre article, paru en 1923, *the Song of Deborah, a new interpretation* [où l'obscur *perazôn* est pris dans le sens de « justice »]. Ces exégèses sont plus ingénieuses que convaincantes.

= Gavin (Frank). *Aphraates and the Jews. A study of the controversial homilies of the Persian sage in their relation to Jewish thought* (tir. à p. du *Journal of the Society of Oriental Research*, t. VII, nos 3-4). Toronto, Trinity College, 1923 ; in-8° de xvi + 74 p. — L'évêque Aphraates du ive siècle a laissé des homélies, publiées en syriaque par W. Wright en 1869. De ces homélies, 9 sur 23 sont consacrées à la controverse antijuive ; elles ont été étudiées déjà à plusieurs reprises, notamment par J. Labourt, *le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904 (cf. le compte rendu de M. I. Lévi, *Revue*, L, 278). M. Gavin a étudié à son tour les homélies qui traitent des Juifs et montré qu'en combattant ses adversaires théologiques, il leur doit beaucoup pour la méthode et certains points de doctrine : création, péché originel, rôle du *yétser hara*, rédemption, résurrection corporelle, etc. Quoique païen d'origine,

Digitized by Google

Aphraates garde beaucoup du judaïsme; il est peu paulinien, sauf là où Paul reste lui-même, quoi qu'il en ait, sur le terrain du judaïsme. Il se reconnaît comme ancêtres spirituels Abraham, Isaac, Jacob et les prophètes. — Cette étude est précédée d'un avant-propos de R. Gottheil.

= Une Société pour l'étude de l'Ancien Testament (SOTS = Society for Old Testament Study) s'est fondée en Angleterre au début de 1926. Un « wintermeeting » s'est tenu à Londres du 5 au 7 janvier sous la présidence du professeur W. B. Stevenson, lequel a présenté une étude sur les rapports entre la législation d'Israël et celle de l'Orient antérieur. G. R. Driver a comparé la poésie des Psaumes hébreux avec celle des Babyloniens et H. Gressmann a étudié les influences égyptiennes et babyloniennes sur la prophétie israélite.

= La maison d'édition Bloch Publishing de New York met en vente un recueil de chants des Haloutzim, *New Palestinean Folk Songs*, 22 mélodies recueillies par un compositeur américain dans les colonies de Haloutsim pendant l'été de 1925. La collection contient des chants jusqu'ici inédits, des mélodies yéménites, chants nationaux, mélodies sans paroles, le *Nigoun* du halouts Graboff de la colonie Havourat Maavar etc.

= Sous la direction de F. Orestano doit paraître un grand traité italien d'histoire de la philosophie en vingt volumes environ, dont la publication s'échelonnera sur trois ans. Ce traité comportera deux parties, l'une consacrée à la philosophie orientale, l'autre à la philosophie occidentale. Le volume concernant le Judaïsme aura pour auteur M. Umberto Cassuto.

= *Rivista degli Studi Orientali*, t. X, 4 (1925): G. Furlani: Di una iscrizione paleoebraica sinaitica del Museo Egiziano del Cairo [le mot מכשה est une fausse lecture due à une lésion de la pierre].

= *Annual of the American Schools of Oriental Research*, V, 1923-4: R. P. Dougherty: Cuneiform parallels to Solomon's provisioning system. — E. E. Voigt: Bahurim. — W. D. Carroll: Bittir and its archaeological remains [= l'actuelle Hirbet el-Yehûd]. — F. T. Cooke: The site of Kirjath-Jearim [= Deir el Azhar]. = VI, 1924-5: J. A. Montgomery: The story of the school in Jerusalem. — G. A. Barton: The Baghdad school. — W. F. Albright: The Jordan valley in the bronze age [important]. — E. Chiera et E. A. Speiser: A new factor in the history of the ancient East.

Digitized by Google

= *British School of Archaeology in Jerusalem*, Bulletin n° 3: M. W. J Phythian-Adams étudie les origines philistines à la lumière de l'archéologie palestinienne. — N° 5: L. A. Mayer: Tombe du Cédron contenant des ossuaires à graffites hébreux.

= *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 1925, n° 11: W.F. Albright: The third wall of Jerusalem. = 1926, n° 21: Albright et Dougherty: From Jerusalem to Baghdad down the Euphrates.

= *Journal of the Society of Oriental Research*, 1925, IX, 3-4: S. Landesdorfer: Das Priesterkönigtum von Salem (= Sichem). = 1926, t. X, 1: W. Caspari: Tod und Auferstehung nach der Enderwartung des späteren Judentums. — S. A. B. Mercer: The Religion of Ikhnaton. — E. Hommel: Der Name des Hermongebirges. = 3-4: W. F. Albright: The historical background of Gen. 14. — J. Goettsberger: Über das III Kapitel des Ezrabuches.

= Dans *Palestine Exploration Fund Quart. Stat.*, Juillet 1925, J. C. Duncan fait un rapport sur les fouilles de la colline orientale de Jérusalem. Le R. P. Richardson localise le site de Silo aux ruines de Beit Silo près de Beitounia au N.-O. de Gabaon. = Oct.: C. Hanauer et J. G. Duncan: The excavation of the foundation of the supposed third wall of Jerusalem [le Dr. Meyer & E. L. Sukenik ont trouvé d'importants vestiges d'un mur qui pourrait être le « troisième mur » d'Agrippa, confirmant ainsi l'hypothèse déjà émise par Robinson en 1869 à propos de vestiges d'un rempart à peu de distance du mur nord de Jérusalem]. — T. C. Gordon: Some Arabs coins from Ophel and Siloam. — G. M. Fitzgerald: The so-called Maccabaean Pottery. — A. E. Cowley: A Jewish tombe-stone [inscription araméenne de 364 après la destruction du Temple = 433, trouvée au Sud-Ouest de la Mer Morte (Ghôr es Safy): « Saûl, fils de... mort le 1er Marheschvan de la Schemitta]. — S. A. Cook: The inscription of Ahiram, King of Byblus. = Janv. 1926: J. G. Duncan: The sea of Tiberias and its environs (*suite*, avril). — S. A. Cook: The American excavations at Beisân. — S. Daiches: A Jewish tomb-stone [amende la lecture de Cowley]. — G. M. Fitzgerald: « Maccabaen Pottery ».

= *Journal of American Oriental Society*, t. XXXXVI (1926), n° 1: N. Schmidt: Daniel and Androkles. — J. A. Montgomery: Alleged intensive noun-formations in the Semitic.

= *Expositor*, IX (1925), 4: W. W. Cannon: Some notes on Nah. I-II, 3. = 5: T. H. Robinson: The ten best books on the book of Job. =

Digitized by Google

6: H. Gressmann : The Mysteries of Adonis and the Feast of Tabernacles [les rites de la fête des Cabanes sont à l'origine des rites de la végétation issus du culte de Baal-Adonis, la fête païenne a été purifiée de ses éléments païens par l'orthodoxie jahwiste]. = 7-8-9-10 : I. B. Harford : Since Wellhausen. = 11-12 : Rankin et Gardiner : An utterance of Solomon.

= *Expository Times*, XXXVI (1925), 7 : W. D. Morris : Prov., 26, 8 [propose de lire ארגמן au lieu de מרגמה] ; *ib.*, 10 et 12 : A. C. Welch : The two descriptions of the sanctuary in Dtn. — R. Eisler : The Babylonian word « Shilu » (Ruber) in Gen., 49, 10. — *Ib.*, 11 : I. Monteith : A new view of Jes. 53. = XXXVII (1926), 1 : R. Harris : A factor of OT. influence in the NT. — M. A. Canney : « Sowing with tears » [Ps. CXXVI, 5 suiv. serait une allusion à des rites de mystère]. = 2 et 3 : A. C. Welch : Some misunderstood Psalms. [Ps. LXXXVIII est individuel ; LXXXII, eschatologique]. = 5 : A. C. Welch : The two descriptions of the sanctuary in Dtn ; M. Scott : Jes. XXXV, 7 [lire ורבצה au lieu de רבצה] = 6 : Jes. XXXXIII, 22-25. = 7 : F. A. Farley : Jeremiah and Dtn.

= *The Journal of Religion*, Nov. 1925 : H. Cadbury : Jesus and the Prophets. = Mai 1926 : J. M. P. Smith : Archaeology and the Old Testament during the first quarter of the twentieth century.

= *Harvard Theological Review*, XVIII (1925), 4 : C. C. Mc Cown : Hebrew and Egyptian Apocalyptic Literature. = XIX (1926), 2 : R. Harris : Hadrians Decree of Expulsion of the Jews from Jerusalem.

= *Journal of Theological Studies*, Janv. 1925 : Y. H. Dix : The Messiah Ben Joseph. — G. R. Driver : On some passages in the Books of Kings and Chronicles (sur II Rois, IV, 13 et I R., XVIII, 26). — A. V. Billen : The Classification of the Greek Mss. of the Hexateuch. — W. M. Christie : The Jamnia Period in Jewish History. — S. A. Cook : The religion of the Manichees. = Oct. : G. H. Dix : The Enochic Pentateuch [compare les livres d'Enoch au Pentateuque]. = 1926, avril : H. Gressmann : Foreign influences in hebrew Prophecy. — I. W. Slotki : Ezekiel, XVI, 4. = Oct. : R. H. Kennett : Zechariah, XII-XIII, 1.

= *The Princeton theological Review*, Nov. 1925 : O. T. Allis : Old Testament Emphases and modern thought (*Suite*, avril 1926). — R. D. Wilson : The meaning of Alma in Isaiah VII, 14. = Janvier 1926 : Wilson : The Readings of the Psalms (*fin*, juillet). = Oct. : Wilson : Jesus and the Old Testament.

Digitized by Google

= *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XII, (1926), 1-2 : E. Naville : The Egyptian name of Joseph [צפנתפענח = ég. *thesi nt pa 'anχ* « Chef du sacré Collège »].

= *Aggelos*, t. I, 1925, nos 3-4 : L. Gulkowitsch : Der kleine Talmudtraktat über die Sklaven. — S. Krauss : Die Instruction Jesu an die Apostel. = T. II, 1926, 1 : G. Polster : Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten. — H. Sulze : Ἀδωνίδος κῆποι = 2-3 : P. Fiebig : *Der Toseftatraktat Pea.* — Recensions : Polster : A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander d. Gr. bis Hadrian.* — G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums u. das Urchristentum.*

= *Archiv für Orientforschung*, t. III (1926), 2-3 : G. R. Driver : An Aramaic Inscription in the cuneiform script. — W. Caspari : Gottespflanzung und Gartenwächter Gen. 2-3. — E. F. Weidner : Ausgrabungen u. Forschungsreisen (Sumer u. Indien ; Ur ; Persien ; Besân ; Sichem).

= *Festgabe der Numismatischen Gesellschaft zu Halle*, 1925 [tir. à p. 1-] : H. Bauer : Menetekel, Dan. v, 25 [La lecture superficielle donnait à première vue *menè, tekel, peres* = Mine, sicle, demi-mine. La lecture approfondie établit un lien entre les mots : (Dieu) a compté, pesé, séparé].

= Le *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* de 1925 contient : W. Staerk : Vom Studium der heiligen Schrift u. der Kunst des Uebersetzens bei den deutschen Juden der alten Zeit. — M. Freudenthal : Aus der Zeit der Hoffaktoren. — J. Kastan : Breslauer Erinnerungen. — J. Landau : Durch die Taufe zum Judentum. — A. Bab : Die Juden im Amerika spanischer Zunge.

= Le *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft* de Francfort, t. XVII, 1925-1926, contient : F. Rosenzweig : Ein Sprachkunststück des Jehuda Halevi. — B. Cohn : Vokabularium astronomisch-mathematischer Fachausdrücke. — Ehrentreu : Sprachliches und Sachliches aus dem Talmud. — J. Krauss : חבר עיר, ein Kapitel aus altjüdischer Kommunalverfassung. — J. Horovitz : Nochmals חבר עיר. — A. Jacobs : Exegetischen Miszellen. — Bondi : Die Perserkönige der Bibel nach Rabbi Jose (*Aboda zara*, 9 *a*).

= *Jeschurun*, 13e année, 1926, 1-2 : A. Marmorstein : Eine messianische Bewegung im dritten Jahrhundert. — Unna : Jüdische u. nichtjüdische Exegeten. — Kaatz : Maimonides u. das Taliosprinzip. —

Digitized by Google

Grünberg: Exegetische Beiträge. — Hildesheimer: Rekonstruktion eines Responsums des R. Saadja Gaon zum Gesellschaftsrecht. — Kaminka: אחן in der Mesa-Inschrift u. in Ps. 137. = 3-4: Klein: Das halachische Motiv « Mischoum yischoub Ereç Israel » — Simon: Ch. N. Bialik als Jude (*Suite*, 5-6). — Wolfsberg: Vorfragen der Religionsphilosophie. — Marmorstein: Eine messianische Bewegung im dritten Jahrhundert (*Suite*, 7-8). — Stern: Meyer S. Weyl, der letzte Kurbrandenburgische Landrabbiner (*Suite*, 5-6). — Hildesheimer: Rekonstruktion eines Responsums des R. Saadja Gaon zum Gesellschaftsrecht (*Suite*, 5-6). = 5-6: J. W.: Der Begriff der Frömmigkeit in den talmudischen Synonymen *çanoua*, *anav*, *hacid*. — A. Blau: Die Bibel als Quelle für Folkloristik (*Suite*, 7-8-9-10). — E. König: Einige Hauptschwäche der neueren Psalmenerklärung. — S. Kaatz: Temoura, 4 *b*. = 7-8: J. Carlebach: Der Stern der Erlösung (*Suite*, 9-10). — S. Grünberg: Exegetische Beiträge (Ps. LVI, 9). — J. Markon: Eine Benennung der Türkei in der jüdischen Literatur (*Suite*, 9-10). = 9-10: Wohlgemuth: Reform, eine historische Perspektive. — A. Kaminka: Bemerkungen zu einigen Psalmen.

= *Orientalistische Literaturzeitung*, t. XXIX, 1926, n° 1: M. Löhr: Zum Hexateuchproblem. — Recensions: Kuhl: L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israel-jüdischen Heilandserwartung*. — Hempel: Volz, *Das Dämonische in Jahwe*. — Löhr: H. Wiener, *Early Hebrew History*. = N° 2: Recensions: Leander: Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*. — Hempel: Kittel, *Die hellenistische Mysterienreligion u. das A. T.* = N° 3: Recensions: Beer: Bewer, *The Literature of the O. T. in its historical development*. — Perles: Efros, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*. — Kuhl: Haller, *Das Judentum*. — Id.: Hempel, *Hebräisches Wörterbuch zu Jesaia*. — Dibelius: R. T. Herford, *The Pharisees*. = N° 4: Recensions: Hempel: Eitan, *A Contribution to Biblical Lexicography*. — Hempel: Joüon, *Notes de lexicographie hébraïque*. — Beer: Sulzberger, *The status of Labor im ancient Israel*. — Löhr: M. B. Thomas, *The biblical idea of God*. — Beer: C. Willing, *Hebräisch* II. = N° 5: Recensions: Löhr: S. Dubnow, *Die älteste Geschichte des jüdischen Volkes*. — Perles: Gressmann, *Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums*. — Kuhl: P. Herzog, *Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel*. — Dalman: S. Klein, *Neue Beiträge zur Geschichte u. Geographie Galiläas*. — Kuhl: Nikel, *Grundriss der Einleitung in das A. T.* = N° 6: Recensions: Staerk: Albrecht, *Bikkurim*. — Kuhl: Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach*. — Thomsen: Landauer, *Palästina*. — Staerk: Popper, *Studies in Biblical Parallelism*, part. III. — Windfuhr: *Talmud Jeru-*

Digitized by Google

schalmi. Reproduktion der Ed. pr. Bombergiana. = N° 7: Recensions: Violet: M. Abraham, *Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse.* — Staerk: F. Baer, *Untersuchungen über Quellen u. Komposition des Schebet Jehuda.* — Perles: Ginzberg, *The Legends of the Jews, V.* — Löhr: De Groot, *Die Altäre des Salomonischen Tempelhofes.* — Kuhl: Gunkel, *Die Psalmen übersetzt u. erklärt. Lief. 1-5.* — Perles: Katz et Löwe, *Die Pessach-Haggadah des Gerschom Kohen.* — Staerk: M. D. G. Langer, *Die Erotik der Kabbala.* — Eissfeldt: Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur.* — Hempel: Mowinkel, *Psalmenstudien I-VI.* — J. Hermann: Posner, *Das Buch des Propheten Michah.* — Praetorius, *Die Gedichte des Amos.* — Löhr: A. Reifenberg, *Architektur u. Kunstgewerbe im alten Israel.* — Bergsträsser: W. Stevenson, *Grammar of Palestina Jewish Aramaic.* = N° 8: Recensions: Herrmann: Dalman, *Palästinajahrbuch*, 21. Jahrg. — Löhr: Dubnow, *Die alte Geschichte des jüdischen Volkes. Oriental. Periode II.* — Plessner: B. Halper, *A volume of the Book of Precepts by Hefes b. Yasliah.* — Staerk, *Hebr. Un. College Jubilee Volume.* — Beer: S. Krauss, *Synagogale Altertümer.* — Caspari; A. Sanda, *Moses u. der Pentateuch.* — Andrae: Wooley, *Excavations at Ur of the Chaldees.* = N° 9: Recensions: Kittel: Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mischna.* — Köhler: Allgaer, *Das Buch des Predigers.* — Perles: Blondheim, *Les Parlers judéo-romans et la Vetus Latina.* — L. Dürr: Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches.* — Stummer: Gressmann, *Die Spruchweisheit Israels.* — M. Löhr: S. Grünberg, *Exegetische Beiträge*, II. — Kuhl: Quell, *Die Auffassung des Todes in Israels.* — Id.: Sellen, *Einleitung in das Alte Test.*, 4e éd. — Perles: Steinschneider, *Gesammelte Schriften*, I, *Gelehrtengeschichte.* = N° 10: W. Spiegelberg: Zur Datierung der Ahiram-Inschrift von Byblos.— J. Hempel: Probleme der altt. Forschung [influences étrangères, surtout égéennes sur Israël]. — Caspari: Weglassung u. kürzere Lesart im A. T. — Eissfeldt: Graf Baudissins Kyrios-Werk. — M. Plessner, Verwendung altt. Psalmen zu astrologischen Zwecken im spanisch-jüdischen Mittelalter. — Windfuhr: Der Terminus *siman* bei den Rabbiner. — I. Elbogen: Hebräische Hss. in Deutschland. — H. Bauer: Ueberreste der kananäischen Unterschicht in den aramäischen Sprachen. = 11-12: B. Landsberger: Prinzipienfragen der semitischen, speziell der hebräischen Grammatik. — Recensions: B. Landsberger: Bauer, *Zur Frage der Sprachmischung im hebräischen.* — Perles: *Enzyclopädie des Judentums*, Probeheft. — Steuernagel: Houtsma, *Textkritisehe Studien zum A. T. I. Das Buch Hiob.* — Kittel: M. Löhr, *Beiträge zur Geschichte des Chassidismus.* — Wulzinger: *Palestine*,

Digitized by Google

Museum of Antiquities. — Eissfeldt: Wutz, *Die Psalmen textkritisch untersucht.*

= *Theologische Blätter*, t. IV, 1925, nº 11: Galling: Jahwe der Weltschöpfer.

= *Verhandlungen* der 55. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner, 1925: H. Gressmann, Das ideale Stadtbild in den hellenistischen Religionen. — P. Jensen: Das babylonische Nationalepos, jüdische Nationalsagen, Ilias und Odyssee. — M. Pohlenz: Stoa und Semitismus.

= *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, N. F., t. IV (1925), nº 1: A. Alt: Jerusalems Aufstieg. — J. Hempel: Die israelitischen Anschauungen von Segen u. Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen. — A. Ungnad: Die Paradiesbäume. = T. V (1926), 1: S. Krauss: Klassenabzeichen im alten Israel. — K. Sethe: Die wissenschaftliche Bedeutung der Petriesche Sinaifunde u. die angebliche Mosezeugnisse [les inscriptions paraissent dater de l'époque des Hyksos; elles contiennent la forme primitive de l'alphabet sémitique. Critique les lectures et interprétations fantaisistes de Grimme]. — M. Weinreich: Ein jiddisches Wissenschaftliches Institut. = 2: O. Eissfeldt: Vom Lebenswerk eines Religionshistorikers W. W. Graf Baudissin (m. 6 févr. 1926). — Watzinger: Zur Chronologie der Schichten von Jericho. — H. Grimme: Hjatšepšu u. die Sinaischriftdenkmäler [contre Sethe]. — Sethe: Nachwort. — Eisler: Agyptisch *Fnḫ.w* = Φοίνικες.

= *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 48e année, 1925, 1-2: D. C. Steuernagel, Der 'Adschlûn. — Die politische u. wirtschaftliche Entwicklung Palästinas. — Recensions: G. Dalman: S. Klein, *Neue Beiträge zur Geschichte Galiläas* et *Maamarim schonim lahakirat Ereç-Yisrael.* = 3-4: A. Alt étudie deux inscriptions samaritaines provenant de Naplouse, contenant un fragment du Décalogue et Nombr. x, 35; la date en est incertaine. — S. Krauss: Un conquérant inconnu de Jérusalem [le calife mamlouk Kelâoun, fin du XIIIe siècle, mentionné dans le colophon pseudépigraphe d'un Pentateuque de Maïmonide]. = 49e année, 1926, 1-2: L. Bauer: Die Heuschreckenplage in Palästina. — P. Range: Neuere geologische Literatur über Palästina. = 3: E. Sellin: Die Ausgrabung von Sichem. Kurze vorläufige Mitteilung über die Arbeit im Frühjahr 1926. — A. Alt: Bitolion und Betelea. — J. Aharoni: Ueber das Vorkommen u. Austerben palästinensischer Tierarten. — G. Dalman: Neue Hochkarten von Palästina.

Digitized by Google

= Bell (H. I.): Juden und Griechen im römischen Alexandreia (Beihefte zum « Alten Orient », H. 9. Leipzig, Hinrichs, 1926; in-8° de 52 p. (avec 2 tabl.).

Cette brochure porte en sous-titre: « Eine historische Skizze des Alexandrinischen Antisemitismus ». L'auteur ne prétend pas apporter de faits nouveaux à l'histoire de l'antisémitisme alexandrin, mais donner, simplement, une mise au point objective des faits.

M. Bell pense que, si partiaux que soient les témoignages de Philon et de Josèphe, ceux-ci connaissaient tout de même mieux les évènements qu'ils relatent que les savants d'aujourd'hui, et qu'il ne faut donc pas rejeter leurs assertions sous le seul prétexte qu'elles sont favorables aux Juifs. Les papyrus ont infirmé bien des opinions telles que celle de Willrich, qui niait qu'il y eût une diaspora juive importante en Egypte avant l'époque machabéenne. L'auteur étudie successivement la période des Ptolémées, le régime légal de la communauté juive, les heurts entre Juifs et Grecs avant le soulèvement; il repousse comme invraisemblable l'opinion de M. Salomon Reinach que le papyrus de Claude fait directement allusion à l'agitation chrétienne, mais admet que Claude a parlé sous l'impression de troubles comme ceux d'Antioche, auxquels les premiers chrétiens n'ont pas été étrangers, et que cet empereur a pu avoir le sentiment que les Juifs présentaient un danger pour la paix du monde (p. 27). Les chapitres suivants racontent les disputes qui eurent lieu depuis le soulèvement jusqu'à l'avènement d'Adrien, et enfin l'histoire ultérieure de la communauté juive. Les références et la bibliographie ont été reléguées à la fin de la brochure; deux tables donnent en fac-similé des fragments de la lettre de Claude et des Actes d'Isidoros.

= Dans *Der Morgen* (J. Goldstein, Darmstadt-Berlin, tous les deux mois), 2e année, 1926, 4e fasc.: F. Perles: Die Erforschung des nachbiblischen Judentums im Rahmen der Universitas Litterarum. [Coup d'œil sur les importants matériaux d'études que le Judaïsme peut fournir aux différentes facultés de l'enseignement universitaire, sections théologie, philosophie, philologie, sciences, médecine, droit, etc.]

= *Biblische Zeitschrift*, XVII (1926), 1-2: F. Wutz: Alte hebräische Stämme im Psalmentext der LXX. — H. Wiesmann: Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomons. — J. Goettsberger: Eine Transkription aus G in MT [תובל־קין dans Gen., IV, 22 se serait introduit

Digitized by Google

dans l'hébreu par suite d'une corruption du grec Θόβελ καὶ ἦν, lu Θοβελκαιν. Au lieu de קין, il faudrait lire ויהי. — On pourrait à l'inverse supposer que le grec provient d'une fausse lecture de l'hébreu traduit sur une transcription grecque, selon la théorie de Wutz]. = XVIII (1926), 3-4 : A. Allgeier : Neuere Methoden der Wortforschung und die alttestamentliche Exegese. — J. Miklik : Textkritische u. exegetische Bemerkungen zu Mal. III, 6.

= *Theologische Quartalschrift*, 1926, 3-4 : Storr : Einige Bedenken gegen die Echtheit des hebräischen Jesus Sirach. — J. Fischer : In welcher Schrift lag das Buch Amos den LXX vor?

= Dans la *Bonner Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge*, II (1925), 3, J. Hehn dans un article intitulé « Nationalismus u. Universalismus, Kollektivismus u. Individualismus in der israelitischen Religion » défend la religion de la Bible contre le réquisitoire partial de Delitzsch.

= Dans *Klio*, XIX, N. F., 1 (1924), 277-312 : H. Drexler : Untersuchungen zu Josephus u. zur Geschichte des jüdischen Aufstandes 66-70.

= Dans *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1925, XXXVI, 3 : W. Caspari : Die Gottesgestalt in Daniel. — 8 : P. Volz : Zur Auslegung von Ps. 23 u. 121. — 9 : E. Sellin : Die geschichtliche Orientirung der Prophetie des Hosea.

= Dans le *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung u. Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, Fritz Baer : Probleme der jüdisch-spanischen Geschichte.— Martin David : Zur Forschungsmethode auf dem Gebiete des biblischen Rechts.

= *Theologische Literaturzeitung*, t. L (1925), 21 : Eckhard Unger : Namen im Hofstaate Nabukadnezars II [les noms d'une liste de fonctionnaires sur un prisme trouvé à Babylone par Koldewey aident à l'intelligence de Jér. XXXIX, 3, suiv.].

= Dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1926, p. 163-4, M. Felix Perles constate que Math. VII, 6, dans le texte reçu : « ne donnez pas ce qui est saint aux chiens et ne jetez pas vos perles devant les porcs », n'offre pas un sens bien satisfaisant. Il suppose que l'original araméen a été mal compris par le grec, notamment קדשא, pris au sens de « saint », tandis qu'il fallait lire קְדָשָׁא, « boucle d'oreille ou de nez » (= *nézem*, cf. Prov. II, 22). Le texte restitué par M. P. signifierait : « Ne suspendez pas d'anneaux

Digitized by Google

aux chiens et n'attachez pas vos perles au groin des porcs ». = *Ibid.*, p. 286 suiv., M. P. (« noch einmal Mt VIII, 22, Lc IX, 60, sowie Joh., XX, 17) revient, pour la compléter, sur l'interprétation donnée par lui (t. XIX, p. 96) à la phrase ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς. L'original araméen aurait été שבוק למיתיא למקבר מיתיא דילוינון. G. aura lu par erreur למקבר et דילהון et la phrase signifierait : « laisse les morts à celui qui les enterre pour qu'il les accompagne ».

= *Nieuw theologisch Tijdschrift*, 1925, 4 : F. Dijkema : De Profeet Hozea. = 1926, 1 : R. Fruin : Abraham en Damascus [Les Damascènes, pour les Juifs, sont des descendants d'Eliézer].

= *Zeitschrift für Semitistik*, t. IV (1925), n° 1 : E. Sachsse : Der Ursprung des Namens Israel. = N° 2 (1926) : L. Köhler : Ein verkannter hebräischer irrealer Bedingungssatz [Isaïe I, 19]. — K. Ahrens : Was ist qîqâjôn Jon. 4, 6, 7 ? [= κύκνος, nom grec ou indogermanique d'une sorte de « concombre »].

= *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschapen* (section littéraire), 1925 : A. J. Wensinck : The second commandment. = 1926 : F. M. Th. Böhl : De Geschiedenis der Stad Sichem en de Opgravingen aldaar (avec 4 tabl.).

= *Al-Machriq*, 1926, t. XXIV, 1 : R. Mouterde : Une inscription hébraïque du XIe siècle à Beyrouth.

= *Estudios Ecclesiasticos*, Avril 1926 : R. Galdos : La traducción hebreo-castellana del libro de Isaias en la Biblia Ferrariense y en la de la Casa de Alba.

= *Przeglad Teologiczny* (Lemberg), 1 : J. Jelito : Lev. XIV a rytual chetcjski-babilonski [compare le rituel de purification des lépreux du Lévitique avec le droit hittite et babylonien].

J. WEILL.

Digitized by Google

EISLER (Robert). — **Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der Christlichen Antike** (Vorträge der Bibliothek Warburg 1922-1923, II. Teil), in-8°; XIX+424 pages; 146 illustrations et 24 planches; Leipzig, 1925.

Le livre de M. E. est issu d'une conférence faite à la Bibliothèque Warburg où l'auteur étudiait l'action de l'orphisme sur le christianisme des premiers temps. Par la suite, l'enquête fut reprise et complétée, et l'ouvrage prit les proportions considérables que nous lui voyons. Néanmoins la littérature postérieure à 1922 n'a, en général, pas été utilisée; les contributions récentes de MM. Cumont, Carcopino, Albizzati, Macchioro etc. à l'histoire de l'orphisme ou de la symbolique funéraire n'ont pu être mises à profit.

Le titre du livre exprime nettement le dessein de l'auteur. Il s'agit de suivre dans leur développement, à travers les diverses expressions qu'ils ont suscitées, certains *thèmes*, certaines idées des cultes orphico-dionysiaques. Moins ambitieux que M. Macchioro, M. E. ne prétend pas chercher dans l'orphisme la source principale de l'expérience religieuse d'un Saint-Paul. Sa méthode est analytique, et s'attache de préférence à l'étude de rapprochements particuliers. Elle s'efforce très heureusement d'utiliser les monuments figurés et de renouveler par eux des controverses, qui sont trop souvent condamnées à ne pas aboutir

Une analyse sommaire ne peut prétendre à donner une idée de la richesse de ce livre, quarante-et-un chapitres exposent tour à tour: les rapports établis dans les milieux judéo-alexandrins entre Orphée d'une part, Moïse, David ou Adam de l'autre : ces rapports expliquent les représentations célèbres des Catacombes chrétiennes, *et, avant elles, des représentations analogues que M. E. a retrouvées chez les Juifs;* — les origines et le symbolisme du « bon pasteur », qui, à travers les philosophies hellenistiques, se rattacherait à l'orphisme; — le symbolisme de la chasse, de la pêche, des poissons dans l'art dionysiaque et dans l'art chrétien: les poissons signifieraient le degré le plus bas dans l'échelle des êtres vivants, l'abîme d'ignorance dans lequel sont plongés les néophytes: — les rites baptismaux des mystères et leur signification cosmologique; — le « sacrement du vin » et les diverses représentations symboliques de la vigne et du vin; — la « passion » de la vigne et les *πάθη Διονύσου*; — le sens du sacrifice bacchique, le symbolisme des masques et les origines du théâtre: pour expier la mort de la vigne, on détournait sur un animal la responsabilité du crime; puis des hommes revêtus de masques d'animaux incarnèrent les coupables; des rites par lesquels ils assumaient la faute, puis s'en débarrassaient, en déposant les masques, naquireat

Digitized by Google

la danse des satyres, la tragédie, le dithyrambe etc., — la crucifixion de Lycurgue et d'Orphée: — le nom d'Orphée etc.

Nous ne pouvons entrer dans le détail des résultats; de l'aveu même de l'auteur (préface de l'éditeur) la part de l'hypothèse est considérable dans un tel livre. Mais l'érudition immense de M. E. multiplie les rapprochements féconds et instructifs, et apporte souvent des clartés précieuses. On goûtera surtout peut-être l'étude des représentations d'Orphée parmi les animaux, puis ce qui concerne le symbolisme des masques et les origines du théâtre.

On ne pourra s'empêcher de trouver parfois que l'auteur a élargi jusqu'à l'excès ce qu'il entend par « orphico-dionysiaque ». Sans doute les exigences de M. Boulanger à cet égard dans son Orphée (p. 53) sont elles trop sévères, et il paraît dificile, à quelque époque que ce soit, de circonscrire le domaine de l'orphisme proprement dit. Mais il y a lieu de distinguer ce qui reste le bien propre des cultes dionysiaques de ce qui a acquis par sa diffusion même un caractère universel. Si l'on songe par exemple aux fameuses représentations d'Orphée parmi les animaux, on remarquera que l'interprétation de M. E. fait appel à des idées philosophiques, pythagoriciennes, stoïciennes, cyniques, beaucoup plus qu'à des notions proprement orphiques: peut-être en a-t-elle du reste plus de valeur (cf. surtout le chapitre VI).

Notons cependant dans les dernières pages (chapitre XLI) un effort pour pénétrer plus avant dans le sanctuaire, et pour prouver l'influence de la partie ésotérique de l'orphisme sur l'art des catacombes. Au fameux symbole ἔριφος εἰς γάλα ἔπεσον il propose de rattacher la représentation d'un chevreau près d'un vase ou d'un cratère, qu'on trouve à la fois chez les Chrétiens et chez les Païens. Pour rendre vraisemblable un emprunt aussi particulier, M. E. insiste sur le rôle des Juifs d'Alexandrie qui, au témoignage du Second livre des Macchabées (6, 7 ss.) avaient été contraints par Ptolémée Philadelphe de prendre part au culte de Dionysos, et dont certains (*id.* Livre III, 2, 28) y avaient consenti: désireux de se justifier à leur propres yeux, ces derniers imaginèrent d'établir un système de concordance entre les deux religions.

Pierre BOYANCÉ.

Le Gérant : Julien WEILL.

IMPRIMERIE H. ELIAS, 226, RUE SAINT-DENIS, PARIS. — R. C. N° 4855

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, RUE BONAPARTE, PARIS (VIe)

ŒUVRES COMPLÈTES DE FLAVIUS JOSÈPHE

TRADUITES EN FRANÇAIS

SOUS LA DIRECTION DE THÉODORE REINACH

Vient de paraître :

TOME DEUXIÈME

ANTIQUITÉS JUDAÏQUES

LIVRES VI-X

TRADUCTION DE M. JULIEN WEILL

Prix : 30 fr.

Ont déjà paru : Tome I, **Antiquités judaïques,** livres I-V, traduction de Julien WEILL ; prix : 15 fr. — Tome III, **Antiquités judaïques,** livres XI-XV, traduction de Joseph CHAMONARD ; prix : 15 fr. — Tome V, **Guerre des Juifs,** livres I-III, traduction de René HARMAND ; prix : 15 fr. — Tome VII, 1er fascicule, **De l'ancienneté du peuple juif (contre Apion),** traduction de Léon BLUM ; prix : 7 fr.

LIBRAIRIE A. DURLACHER, 142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS, PARIS

INDEX ALPHABÉTIQUE DES 50 PREMIERS VOLUMES

DE LA *REVUE DES ÉTUDES JUIVES*

Grand in-8° de VIII+430 pages. Prix . . . . 25 fr.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND

ROTH (Cecil). — Une mission des communautés du Comtat Venaissin à Rome 1
LAMBERT (Elie). — Les synagogues de Tolède 15
GINSBURGER (M.). — L'empoisonnement des puits et la peste noire 34
MARMORSTEIN (A.). — Anges et hommes dans l'Agada 37
BAUER (J.). — L'Ecole rabbinique à Metz 51
RUBINSTEIN (Mathias). — Le baptême de Jean 66
WILENSKY (Michel). — Le sens du mot מקרא 72
NORDMANN (Achille). — Documents relatifs à l'histoire des Juifs à Genève, dans le pays de Vaud et en Savoie *(fin)* 81

NOTES ET MÉLANGES

LIPSCHUTZ (M.). — Un poème hébraïque sur l'attentat de Damiens 92
KLIBANSKY (Erich). — Les Juifs de Francfort et le grand Sanhédrin 96

BIBLIOGRAPHIE

WEILL (J.). — Revue bibliographique (années 1925-1926) (*Suite*).. 100
BOYANCÉ (Pierre). — Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der Christlichen Antike, par EISLER (Robert) 111

PRIX DE L'ABONNEMENT A LA *REVUE DES ÉTUDES JUIVES*

FRANCE		ÉTRANGER	
Un an	50 fr.	Un an	70 fr.
Prix du numéro .	15 »	Prix du numéro .	20 »

Tarifs des annonces : 30 francs par page. Pour traiter, s'adresser à l'Imprimerie H. Elias, 226, rue Saint-Denis, Paris, et à la librairie Durlacher, 142, rue du Faubourg-Saint-Denis, Paris.

PARIS. — IMPRIMERIE H. ELIAS, 226, RUE ST-DENIS — R. C. Nº 4855

Digitized by Google

96.05
R454

STANFORD LIBRARY
AUG 28 1964

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME LXXXV

N° 170

1er AVRIL 1928

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

Toutes les communications concernant la *Rédaction* et l'*Administration* doivent être adressées à la *Société des Études Juives*, 17, rue Saint-Georges, Paris.

Digitized by Google

La Société des Études Juives, *voulant assurer aux Rédacteurs de la* Revue *une pleine liberté scientifique, déclare qu'elle n'accepte point la responsabilité des articles publiés et qu'elle la laisse tout entière aux auteurs.*

Pour éviter les frais de recouvrement, nous serions très obligés aux membres de la Société de vouloir bien acquitter le montant de leur abonnement pour 1928 (France 50 fr.; étranger 70 fr.) par mandat-poste ou chèque adressé au trésorier, 17, rue St-Georges, Paris (IXe).

Avis. — La Société serait très reconnaissante aux abonnés qui ne tiennent pas à conserver les numéros antérieurs de la Revue de vouloir bien lui céder les fascicules portant les numéros 2, 50 à 54, 94, 120, 122, 126, 137-138, 150 à 162.

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUATRE-VINGT-CINQUIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1928

Digitized by Google

Digitized by Google

RÉCITS ET PERSONNAGES BIBLIQUES

DANS LA LÉGENDE MAHOMÉTANE[1]

Une touchante légende arabe raconte que Hâtim Tayy, type splendide de la générosité chevaleresque, manifestait ses vertus même après sa mort, recommandant à son fils, dans la vision d'un songe, de pourvoir aux besoins du roi de Himyâr, qui, descendu près du tombeau de Hâtim, avait invoqué son hospitalité. Ce miracle se renouvelle. Décédé le 7 janvier 1924, René Basset n'a pas cessé de répondre aux désirs de ceux qui attendaient de lui des informations. De son vivant n'était paru que le premier volume de son admirable recueil; aujourd'hui le chiffre de mille et un des récits promis est déjà bien dépassé et l'œuvre se continue toujours.

C'est justement le troisième volume, récemment paru et consacré aux légendes religieuses, qui touche le plus près au domaine de la *Revue des Etudes juives*. R. Basset manifestait un vif intérêt pour cette Revue [2]. Il avait même l'intention d'y publier des notes comparatives sur les contes hébreux édités par M. Israël Lévi (*R. E. J.*, 1903, XLVII, 205). Son œuvre offre maint rapport avec la Bible et avec l'aggada. La première partie du présent volume est entièrement consacrée aux légendes mahométanes sur la

1. D'après le récent volume de René Basset, *Mille et un Contes, Récits et Légendes arabes*. Tome III. *Légendes religieuses*. Paris, Librairie orientale et américaine Maisonneuve Frères, 1927; in-8° de 629 p.

2. C'est à la *Revue* que je dois moi-même mes relations avec R. Basset. Un jour que je lui demandais des renseignements, inconnu de lui, il me répondit qu'il me connaissait bien par la Revue, comme auteur d'un travail sur « les Sept Dormants ». Quand parut l'article sur « le Compagnon au paradis », R. Basset me fit parvenir une série de notes précieuses dont je profitai dans une étude sur שבעה אנשים צדיקים *Hebrew Union College Annual*, IV, 380-390, et que j'ai le plaisir de retrouver maintenant dans ce volume des *Légendes religieuses*, III, 83-85.

Digitized by Google

création du monde, sur les héros bibliques : Adam, Caïn, Abel, Seth, Noé, Abraham, Nemrod, Ismaël, Joseph, Aron, David, Salomon, Moïse, Job, Jérémie, Nabuchodonosor, Jonas, Daniel, Ezra.

Déjà Mahomet n'a cessé de témoigner un intérêt extrêmement vif pour les récits bibliques, qu'il ne connaissait pas d'ailleurs dans leur forme originale, mais développés, altérés par la légende postérieure, tels qu'ils circulaient chez les Juifs et les Chrétiens, dont il tenait ses informations. Il avait une prédilection pour Abraham qu'il estimait n'être ni Juif ni Chrétien, mais Mouslim, ayant fondé la religion d'Ibrahim, renouvelée par Mahomet lui-même ; il affectionnait le personnage de Joseph, dont l'histoire, à ses yeux, était la plus belle de toutes. Salomon étant admiré comme maître des démons, toute l'imagination des contes concourait à illustrer sa légende. Ezra doit son importance pour la légende islamique au verset étrange du Qorân (IX, 30) : les Juifs disent : Ouzayr est le fils de Dieu, les Chrétiens disent : le Christ est le fils de Dieu. Casanova (*Journal Asiatique*, 1924, 356-360) a nié l'identité de 'Ouzayr avec Ezra et y voit plutôt Azael, l'ange déchu. Mais il est hors de doute que la tradition mahométane identifie toujours 'Ouzayr avec Ezra.

Les légendes d'Abraham, Joseph, Salomon, Ezra se trouvent plus richement développées dans l'Islam que dans l'aggada. Mais les autres personnages des récits bibliques ne sont pas non plus négligés : Adam, Caïn, Abel, Hénoch (Idrîs), Noé, Sem, Cham, Jafet, Lot, Isaac, Ismaël, Jacob, Moïse, Aron, Saul (Tâloût), David, Jérémie, Daniel, Job, Ezra. Ces personnages avec leurs récits reviennent chez les historiographes (Tabari, Ibn Al-Athîr, Ya'qoubi), dans les commentaires du Qorân (Tabari, Zamhshârî, Beydhavi), dans les recueils de légendes (Tha'labi, Al-Kissai). D'ordinaire une certaine forme typique s'est développée et est devenue presque canonique. Les *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* de M. Grünbaum nous offrent un recueil fort précieux de ces légendes canoniques, avec leurs variantes. Au contraire, R. Basset, « choisissant dans le vaste domaine de la littérature arabe », présente mainte légende traditionnelle, mais semble préférer encore les légendes particulières, même étranges. Analysant cette partie de son œuvre, nous allons traiter d'abord des légendes traditionnelles, puis des légendes particulières, — tout en convenant que la ligne de démarcation est assez flottante.

Digitized by Google

1. Légendes bibliques traditionnelles.

I. *Adam.*

Le fruit interdit dont Adam a mangé, c'est le froment. Avant le péché, le froment poussait sur le plus bel arbre du Paradis, le grain de blé était de la grosseur d'un œuf d'autruche. C'est par suite du péché qu'il diminue. Gabriel apporte à Adam un sac de froment : voilà ce qui t'a chassé de l'Eden (R. Basset, III, 16). — Déjà R. Méir était d'avis que le fruit funeste était le froment. (*Ber. R.*, xv, 7, Theodor, p. 139, note les parallèles : *Ber.*, 40 *a*, *Sanh.*, 70 *a*, *Pes.*, éd. Buber, 142 *a*, *Pes. R.*, xlii. Cf. Dähnhardt, *Natursagen*, I, 196, 197, 206-208). — Dans une autre légende arabe Adam emporte du Paradis 30 tiges d'arbres : 10 de fruits à écorce, 10 de fruits à noyaux, 10 sans écorce ni noyau, — distinction qui est pareillement faite dans l'*Alphabeta de Ben Sira* et traitée par Imm. Löw, *Aramäische Pflanzennamen* (préface).

Lorsqu'Adam sème, aussitôt la semence pousse et donne du grain le même jour. Instruit par Gabriel, Adam moissonna, battit le grain, le vanna en l'air, le moulut... (Basset, III, 17). Rapprochons-en l'aggada profondément pieuse de Ben Zoma : il rend grâce à Dieu de trouver son pain fait, tandis que le pauvre Adam, que de peine devait-il se donner jusqu'à ce qu'il trouvât une bouchée à manger : il dut labourer, semer, moissonner, faire des gerbes, battre le blé, vanner, moudre, pétrir, cuire (Tos. *Ber.*, VII, (VI), 2 ; j. *Ber.*, 13 *c*, *Ber.*, 58 *a*).

A l'origine mille ans de vie étaient accordés à Adam. Mais quand Dieu lui montra sa descendance et qu'il vit David entouré de lumière, il lui céda 40 ans des siens pour compléter les 60 ans de David jusqu'à cent (B., III, 18). — L'idée que Dieu fait défiler toutes les générations à venir devant Adam, ou bien devant Moïse, vient de l'aggada (v. Bacher, *Ag. Pal. Am.*, II, 352). Au contraire, l'idée que les années retranchées de la vie d'Adam sont ajoutées à celles de David me semble d'origine mahométane, puisqu'elle ne se retrouve que dans les œuvres aggadiques qui présentent déjà les traces de l'influence mahométane, dans le *Pirqé R. Eliézer*, xix, et dans *Bem. R.*, xiv, où, plus conformément à la Bible, 70 ans sont cédés à David (cf. Grünbaum, *Neue Beiträge*, p. 63).

Digitized by Google

2. *Caïn et Abel.*

Ne sachant que faire du cadavre d'Abel tué, Caïn aperçoit un corbeau en enterrant un autre. Il apprend de lui la sépulture (B., III, 20). — Voilà de nouveau un trait qui, de la légende islamique, a passé dans l'aggada ultérieure, dans les *Pirqé R. Eliézer*, XXI, et dans le *Midrasch Haggadol*, p. 116 (cf. Aptowitzer, *Kain und Abel*, p. 52-55).

3. *Noé.*

A cause de sa piété Noé est poursuivi et maltraité par son peuple. Désespérant de les convertir et assuré qu'aucun croyant ne pouvait naître de cette génération, Noé la maudit. Dieu lui enjoint de construire un vaisseau. « Qu'est-ce qu'un vaisseau? » demande Noé. « Une maison de bois qui courra sur la surface de l'eau ». — « Où est l'eau? » — « Je puis tout ce que je veux ». Noé plante des arbres. Gabriel lui apprend à construire le vaisseau. Son peuple se moque du prophète devenu charpentier. Dieu hâte la construction pour châtier les mécréants (B., III, 21-23).

Parmi les animaux entrés dans l'arche de Noé, la trêve de Dieu est établie (III, 26). Le dernier animal qui y entre est l'âne. Iblis s'accroche à sa queue. Noé s'écrie impatiemment : « entre, quand le diable serait avec toi ». C'est ainsi qu'Iblis fut aussi introduit dans l'arche (III, 29).

La légende de Noé et de la vigne est populaire dans l'islam, parce qu'elle sert à interdire le vin. R. Basset présente la variante dans laquelle Iblis immole sur la vigne sept animaux. Voilà pourquoi celui qui boit du vin est d'abord brave comme le lion, fort comme l'ours, puis colère comme la panthère, impudique comme le chacal, batailleur comme le chien, flatteur comme le renard, criard comme le coq. Le vin fut défendu au peuple de Noé (Basset, III, 31). — M. Grünbaum a montré ce type de la légende dans le *Tanhouma* postérieur) et dans le *Schalschelet Hakkabbala* (Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, 435-441). Buber croit que le *Tanhouma* a emprunté cette légende au Midr. *Abkir* (éd. Buber, Vienne, 1883, p. 5), où Perles déjà l'a signalée (*Zur rabbinischen Sprach-und Sagenkunde*, 46, 47). L'ancienne aggada ne connaît pas cette légende; à ce qu'il semble, elle n'est pas d'origine juive ; la tendance est isla-

Digitized by Google

mique, mais elle est aussi fort répandue dans l'Europe chrétienne (voir les variantes réunies en abondance par Dähnhardt, *Natursagen*, I, 298-314).

Dans la légende mahométane, Noé, remplaçant Matusalem, passe pour le modèle de la longévité (Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II, LXXXIX). L'ange de la mort lui demande: « O toi, le prophète qui a vécu le plus longtemps, comment as-tu trouvé le monde et ses plaisirs? » C'est comme une maison à deux portes, on entre par l'une et sort par l'autre (B., III, 34). — Outre les parallèles réunis par Basset, cette légende se trouve aussi chez Ibn Al-Athir, chez Tha'labi, chez Al-Kissai (éd. Eisenberg, p. 100).

4. *Abraham.*

Les astrologues de Nemrod prédisent qu'un enfant funeste va naître, Nemrod fait mettre à mort tout enfant mâle. Mais la mère d'Abraham, Anina ou Abyoûna, réussit à cacher son fils (Basset, III, 41). Lorsque Abraham eut brisé les idoles de son peuple, il fut condamné à périr sur le bûcher. Le feu brûlait si fort qu'il consumait les oiseaux dans l'air. Il fallut construire une machine pour jeter Abraham dans le brasier. Dieu rend le feu frais et inoffensif à Abraham. Une source d'eau douce jaillit près de lui (B., III, 42-43, voir aussi *Abraham in der mohammedanischen Legende*, dans *Encyclopaedia Judaica*, I, 394-400).

Abraham devient l'ami de Dieu. R. Basset (III, 48) montre que cette qualification ordinaire d'Abraham chez les Mahométans est antérieure à l'Islam. Aux données signalées par lui ajoutons encore II, Chron., xx, 7, ותתנה לזרע אברהם אהבך לעולם.

Dieu promet à Abraham de ne pas lui prendre la vie avant que lui-même n'ait sollicité sa mort. C'est pourquoi quand l'heure d'Abraham arrive, Dieu lui envoie l'ange de la mort sous la forme d'un vieillard décrépit. Abraham l'accueille avec une extrême hospitalité et lui présente de la nourriture. Le vieillard prend une bouchée, mais, au lieu de l'introduire dans la bouche, il la met une fois dans son œil, une fois dans son oreille. Abraham préfère la mort à pareille décrépitude, l'ange de la mort l'emporte (Basset, III, 49-50).

Digitized by Google

5. *Nemrod.*

Ayant échoué dans sa lutte contre Abraham, Nemrod prend la résolution de combattre le Dieu d'Abraham dans son ciel même. Il monte dans une caisse enlevée par des vautours. Se croyant à proximité du ciel, Nemrod y décoche trois flèches ; Dieu ordonne à Gabriel de les lui renvoyer après les avoir trempées de sang. Alors Nemrod se vante d'avoir tué le Dieu d'Abraham (B., III, 529). Quand Nemrod est redescendu sur la terre, Dieu envoie les moustiques contre son armée. Un moustique entre dans ses narines, monte jusqu'à son cerveau, le tourmente au point qu'il se heurte la tête contre terre et qu'il tient pour le plus cher des hommes celui qui lui frappait la tête. C'est ainsi que Nemrod périt (B. III, 46).

Parmi tant de notes remarquables, R. Basset a consacré peut-être la plus admirable à la flèche de Nemrod, réunissant et complétant les recherches de Darmesteter, Gaidoz, Isr. Lévi, Lefébure. Ajoutons que le récit de la flèche de Nemrod se trouve aussi chez Al-Kissai (éd. Eisenberg, I, 140) et dans l'introduction du roman d'ʿAntar. Pour le moustique il faut relever que la légende arabe fait ainsi mourir Nabuchodonosor aussi, de même que la légende juive Titus (Grünbaum, *Neue Beiträge*, 52, 97, 98; Heller dans *R. E. J.*, XLIX, 1904, 212).

6. *Ismaël.*

Ismaël avait épousé d'abord une Amalécite. Un jour, Abraham vient visiter son fils. Ismaël est à la chasse et au pâturage. Sa femme amalécite ne rend pas même son salut à Abraham. Abraham mande à Ismaël de changer le seuil de sa maison. Ismaël comprend le message, répudie sa femme et en prend une autre, une Djorhomite. Abraham revient, ayant juré à Sara qu'arrivé au but de son voyage il ne mettrait pas pied à terre. La Djorhomite lui fait un accueil gracieux, lui présente du lait, du gibier, lui peigne les cheveux et le parfume. Abraham laisse à son fils le message de garder le seuil de sa maison, il ne saurait en trouver un meilleur (Basset, III, 47-48). Ajoutons que cette légende a plusieurs fois passé dans l'Aggada ultérieure : dans le Targoum Pseudo-Jonathan (Gen., xx, 21), où les deux

Digitized by Google

femmes s'appellent Ayischa et Fatima, dans les *Pirqé R. Eliézer* (xxx), dans le *Séfer Hayyaschar*, dans le *Midrasch Haggadol* et avec la même version dans les *Exempla* de Gaster, N° 271. V. Grünbaum, *Neue Beiträge*, 104; Heller dans *M. G. W. J.*, 1925, LXIX, 47-50.

7. *Joseph.*

Zolaïkha, refusée par Joseph et grondée par son propre mari Alfain (Putiphar), est encore blâmée par les femmes. C'est pourquoi, afin de les confondre, elle les invite. Quand elles sont en train de découper les oranges, Zolaïkha fait entrer Joseph. Eblouies par sa beauté, au lieu des oranges elles se coupent les doigts (III, 56-59). Après la mort de son mari, Zolaïkha fait pénitence, est rajeunie par Dieu et épousée par Joseph; elle devient mère d'Ephraïm et de Manassé (III, 55-59). Parmi les sources juives, c'est le Midr. *Tanhouma* ad Gen., XXXIII, 10, et le *Séfer hayyaschar* qui connaissent l'histoire de Zolaïkha. Schâhin, le poète persan juif, suit l'épopée de Firdousi (Bacher, *Zwei jüdisch-persische Dichter*, I, 117-124.)

Putiphar s'appelle dans le Qorân déjà Al-'Azîz. R. Basset (III, 58-64) note les altérations suivantes de פוטיפר: Atfaïn, Qitfir, Ozhaïfir, Qaftir. Ajoutons encore: Itfîr (Tabari, Thalabi), Qittîn, Qittifîn, Kâtifâr (Al-Kissai), v. encore l'article Kitfîr dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

Quand les Israélites partirent d'Egypte, ils s'égarèrent dans l'obscurité, parce qu'ils n'avaient pas transporté avec eux les ossements de Joseph. Moïse cherche en vain le cercueil. Enfin une vieille Israélite le lui indique à condition qu'elle partagera le Paradis avec Moïse. Elle retire du Nil le corps de Joseph dans une caisse de marbre. Alors la lumière reparaît (B., III, 67). La vieille femme des Israélites n'est autre que Sérach fille d'Ascher de l'aggada, fort connue tant dans le midrasch que dans la légende mahométane. V. sur ce sujet Heller, dans *M. G. W. J.*, 1926, LXX, 271-278. Nous allons voir comment le motif du cercueil flottant a été emprunté pour les funérailles de Daniel.

8. *Moïse.*

La légende de Moïse n'égale pas en popularité celle d'Abraham et de Joseph; elle n'a pas atteint la forme typique, et se compose

Digitized by Google

plutôt de traits accidentels. — Pourtant pour le veau d'or, une tradition mahométane s'est développée: c'est un Samaritain qui construit l'image d'un veau sur lequel il jette de la poussière qu'il a prise sous les pas du cheval de Gabriel. Le veau se met à mugir (Qorân, VII, 146), les Banou Israël croient qu'il parle. L'impatience du peuple s'explique parce que Dieu prolonge de dix nuits le séjour de Moïse fixé d'abord à trente nuits (B., III, 79). — Pour la légende de Samiri, v. Heller, *M. G. W. J.*, 1925, LXIX, 52-54, l'article Samirî dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

Déjà le Qorân (XVIII, 59-81) rattache la légende principale de la révélation à Moïse, mais les formes que cette légende revêt dans le recueil de Basset, loin d'être canoniques, semblent tout-à-fait particulières.

9. *Aaron.*

Moïse appelle Pharaon à la vraie foi. Aaron s'attache à Moïse. Pharaon ordonne de dépouiller Aaron de ses vêtements. Sur le champ Gabriel descend, apporte du Paradis une tunique, en revêt Aaron. Sur ce vêtement étaient douze morceaux d'étoffe de couleurs différentes et chacune portait le nom d'une des tribus d'Israël (B., III, 87).

C'est une altération du חשן משפט avec ses douze pierres symbolisant les douze tribus (Exode, XXVIII, 15-21, XXXIX, 10-14).

10. *David.*

Pour se nourrir du produit de son travail, David devient forgeron (Basset, III, 89, Grünbaum, *Neue Beiträge*, 191, 192, 200). La tradition mahométane célèbre David comme forgeron d'armes. Horowitz (*Koranische Untersuchungen*, 109) est disposé à croire que probablement un Juif arabe nommé Davoûd se distinguait comme fabricant d'armes et que plus tard son souvenir se confondit avec celui du roi biblique.

Célèbre comme forgeron, David est plus célèbre encore comme musicien. Dès qu'il récitait les Psaumes, derrière lui se rangeaient les docteurs, les gens, les génies, les démons; les animaux sauvages, les bêtes féroces s'approchaient en allongeant le cou; les oiseaux lui donnaient de l'ombre à l'heure chaude de la journée;

Digitized by Google

l'eau courante s'arrêtait; le vent s'apaisait; les flûtes, les luths et les harpes s'harmonisaient avec sa voix (B., III, 94). Le David de cette description profondément poétique rappelle Orphée domptant les bêtes ou plutôt encore le Horand de l'épopée de Guruan.

11. *Salomon.*

Salomon se distingue par la sagacité de ses jugements. Il commence par corriger les erreurs judiciaires de son père David. La légende islamique allègue un exemple typique fondé sur Qorân, XXI, 78, 79. Un homme faisant entrer de nuit son troupeau dans le champ de son voisin y commet des dégâts. David décide que le troupeau appartient au maître du champ. Salomon le corrige: le propriétaire du champ gardera les troupeaux jusqu'à ce qu'il ait réparé les dégâts moyennant le prix du lait et des agneaux à naître, puis il rendra les moutons à leur maître (III, 105) [1]. — Salomon manifeste sa sagacité quand il doit découvrir un voleur d'oies. Il réunit les fidèles dans la mosquée, leur adresse une exhortation. Tout-à-coup il s'interrompt : « L'un de vous a volé les oies de son voisin, puis il est entré à la mosquée avec une plume sur la tête. » Aussitôt le coupable se frotte la tête et Salomon de s'écrier: voilà le voleur (III, 103). — Basset cite une série de parallèles curieux, v. encore Rescher dans *Der Islam*, 1925, p. 392, Heller, *M. G. W. J.*, 1926, 485.

Basset réunit encore heureusement les traits essentiels de la légende de la Reine de Saba. La huppe de Salomon se laisse entraîner par la huppe de Yemen à aller contempler la splendeur de la Reine de Saba. Elle en avertit Salomon. Salomon enjoint à la Reine et à son peuple de venir à lui comme musulmans. La Reine met Salomon à l'épreuve, lui demande s'il est prophète ou simple roi: se contente-t-il de cadeaux, il n'est qu'un roi, s'il insiste sur la conversion, il est prophète. Il y insiste. La Reine, pour éprouver la sagacité de Salomon, lui envoie des jeunes garçons habillés en filles, auxquels elle ordonne d'employer un

1. Signalons ici une faute de mémoire. R. Basset cite (p. 106) les *Neue Beiträge* de Grünbaum, en les attribuant à Neubauer; de même il cite (p. 177) Wüstenfeld, *Biblische Legende*, au lieu de Weil. Relevons encore Hanina ben Dosa *Taanit*, 246 (p. 490) où il faut lire Hanina ben Dôsa, *Taanit*, 24 *b*.

Digitized by Google

langage féminin, et, d'autre part, des jeunes filles habillées en garçons auxquelles elle ordonne de se servir de termes rudes. Vain subterfuge! A leur manière de se laver, Salomon distingue les garçons des filles. La Reine fait garder son trône au fond de sept chambres, rentrant l'une dans l'autre. C'est aussi en pure perte: les a'frîtes (djinns) rivalisent à qui apportera plus vite le trône ; l'un deux y parvient avant que Salomon se soit levé de sa place, l'autre avant qu'il ait cligné de l'œil [1]. Avant que la Reine soit arrivée, les anges de Dieu ont déjà apporté le trône. Les démons craignent que Salomon n'épouse la Reine et ne lègue à sa postérité son pouvoir sur les démons. Pour dégoûter Salomon de la Reine, ils imaginent de dire qu'elle a des pieds comme des sabots d'âne. Salomon construit un salon de cristal ; croyant que c'est de l'eau, la Reine, pour ne pas se mouiller, découvre ses pieds. La calomnie des démons se trouve confondue. La Reine embrasse l'islam. Salomon l'épouse (B., III, 107-128).

12. *Ebedmélech-Abimélech.*

Le premier qui entrera au Paradis le jour de la résurrection sera un esclave noir. Voici pourquoi : Dieu avait envoyé un prophète aux habitants d'une ville, mais seul cet esclave crut en lui. Les habitants maltraitèrent le prophète, le jetèrent dans un puits. L'esclave, en secret, lui descendit la nourriture et la boisson qu'il avait achetées sur le gain de son travail. Un jour, en train de travailler, il est accablé de sommeil. Il dort sept ans et encore sept ans. Eveillé, il se met à chercher le prophète, mais celui-ci est déjà délivré (Basset, III, 245). Basset relève l'analogie de cette légende avec celle de Jérémie et Abimélek. En effet, le nègre compatissant, c'est Ebedmélek, le prophète, c'est Jérémie, la ville rebelle, c'est Jérusalem. L'Ebedmélek historique avait tiré Jérémie du bourbier (Jér., XXXVIII, 7-13). Abimélek offre encore un trait du roi Sédécias qui, en secret, avait nourri le prophète (XXXVII, 21). Le sommeil prolongé d'Abimélek est raconté dans les *Paralipomena Jeremiae*, où, après avoir dormi 70 ans, il

1. Un fragment du Faust populaire traité dans la 17e lettre littéraire de Lessing fait aussi rivaliser de vitesse les diables (qui s'offrent à Faust): celui-là finit par l'emporter qui est rapide comme la transition du bien au mal.

Digitized by Google

apprend que Jérémie et Baruch sont en Babylonie. — Abimélek et Ezra sont les célèbres dormeurs de la légende mahométane (Cf. *R. E. J.*, 1904, XLIX, 204, 205, 209-213).

13. *Ezra.*

Passant près d'une ville ruinée, Ezra s'étonne: « Comment Dieu fera-t-il revivre cette ville qu'il a anéantie il y a cent ans? » Alors Dieu le fait dormir cent ans. Eveillé et voyant que ni sa nourriture ni sa boisson ne sont gâtées, il croit n'avoir dormi qu'un jour. Mais Dieu lui montre les os de son âne réduits en poussière. Par un miracle les membres de l'âne se rassemblent, se soudent, se revêtent de chair, de peau, de veines, d'articulations et d'os. L'âne ressuscité broute la verdure (III, 123, 124). C'est le verset du Qorân, II, 261, qui est appliqué à 'Ouzayr et plus souvent à Jérémie. Ajoutons la suite de la légende: 'Ouzayr ressuscité renouvelle la Tora. Voilà qui rappelle l'apocryphe 4e Ezra, où Ezra restitue les saintes Ecritures détruites par la colère divine. V. Heller dans *R. E. J.*, XLIX (1904), 207-213.

14. *Job.*

Un des rois d'Israël était injuste envers ses sujets. Les autres prophètes le reprochent au roi, Job se tait par intérêt. C'est pourquoi Dieu accorde à Iblis pouvoir sur Job. Iblis déchaîne les satans: les uns jettent les troupeaux de Job dans la mer, les autres brûlent ses moissons et ses jardins; d'autres encore font trembler les maisons où demeurent ses treize enfants; ils périssent tous. Molesté par Iblis, Job prie: « Louange à Dieu qui m'avait donné tout cela et qui l'a reçu de moi ». Alors Iblis réclame encore le pouvoir sur le corps de Job: la chair de Job tombe, ses entrailles apparaissent. Iblis déguisé lui apporte une brebis: s'il l'égorge au nom du donateur, il sera guéri. La femme de Job appuie la demande du démon déguisé. Job la chasse et tient ferme. Enfin Dieu a pitié de lui, lui ramène sa famille et une

Digitized by Google

autre semblable (B., III, 119-121). C'est le récit biblique élargi. L'introduction, montrant Job puni parce qu'il s'était tu devant l'injustice royale, rappelle l'aggada dans laquelle Pharaon consulte Bi.eam, Job et Jéthro sur les mesures à prendre contre les Israélites : בלעם שיעץ נהרג, איוב ששתק נידון ביסורין, ויתרו שברח זכו בניו לישב בלשכת הגזית (*Sota*, 11 *a*; *Sanh.*, 106 *a*). Bileam, qui avait conseillé d'exterminer les Israélites, le paya de sa vie, Job qui s'était tu fut condamné à des supplices, les descendants de Jéthro, qui s'était enfui, furent admis dans le sanctuaire.

II. Légendes particulières.

Déjà les légendes traitées jusqu'ici présentent maint trait peu connu : tel l'égarement des Israélites dans les ténèbres à cause des os de Joseph oubliés en Egypte ; tel David enchantant les bêtes féroces, arrêtant le cours des fleuves ; tel le nègre compatissant ; tel Job éprouvé à cause de sa condescendance devant la tyrannie. Mais R. Basset nous offre encore une série de légendes singulières en tous leurs traits, parfois bizarres.

1. *Adam.*

Adam, Eve, le serpent, le paon et Iblis sont chassés du Paradis par des portes différentes. C'est pourquoi leurs pleurs donnent naissance à des êtres divers. Adam sort par la porte du repentir : de ses larmes la terre produit la giroflée, la mer les poissons. Eve sort par la porte de la miséricorde : de ses larmes la terre produit le henné, la mer les perles. Le serpent sort par la porte du dépit : de ses larmes la terre produit le scorpion, la mer le cancre. Des larmes versées par le paon naissent sur terre la punaise, dans la mer la sangsue. Iblis sort par la porte de la colère de Dieu : de ses pleurs la terre produit les épines, la mer le crocodile (III, 13). C'est l'ensemble des personnages mêlés au premier péché, grossi d'Iblis et du paon. Dans la légende mahométane Iblis, banni du Paradis, se met à guetter les habitants heureux. Un jour, le paon, roi des oiseaux, fait un vol hors du

Digitized by Google

Paradis. Iblis fait semblant de l'admirer et de regretter que pareille beauté doive périr ; il s'offre à lui montrer le chemin vers l'arbre de la vie. Le paon envoie chez lui le serpent, jusqu'alors roi des animaux. Iblis se cache entre les dents du serpent et est ainsi introduit dans le Paradis (V. sur le paon Dähnhardt, *Natursagen*, I, 196, 197, 206-208).

Beaucoup plus tard Iblis souhaite de se réconcilier avec Dieu. Il demande à Moïse d'intercéder pour lui auprès de Dieu. Dieu exige d'Iblis, comme preuve de repentir, qu'il aille se prosterner devant le tombeau d'Adam. Mais Iblis s'obstine : « Je ne me suis pas prosterné devant lui quand il était vivant, comment le ferais-je maintenant qu'il est mort? » (Basset, III, 73)? — C'est un motif familier à la légende mahométane — dès le Qorân — qu'Iblis n'a pas voulu rendre hommage à Adam quand celui-ci fut créé ; notre variante fait persister Iblis dans cette opiniâtreté même au temps de Moïse.

Quelques légendes étiologiques aussi s'attachent à Adam. Pourquoi la fête *'id* (= retour) fut-elle instituée? Parce qu'Adam, faisant pénitence, retourna dans le Paradis (III, 14). Pourquoi le lion baisse-t-il la tête? C'est qu'après avoir mangé un fils d'Eve, il l'injuria encore (III, 19). — Pourquoi les animaux ne parlent-ils pas? Afin qu'ils ne puissent plus reprocher à Adam sa désobéissance (III, 15).

2. *Seth.*

Malade à l'article de la mort, Adam désire manger encore une fois des fruits du Paradis. Seth par sa prière fait descendre une houri avec un plateau rempli de ces fruits. Seth épouse la houri : c'est la première femme qui ait parlé arabe (B., III, 35).

3. *Noé.*

Noé eut quatre fils : Sem, Cham, Japhet et Yoktan. Quand il appela ses descendants pour les bénir, des enfants de Sem seul Arphaxad répondit, parmi les enfants de Cham le seul Miçr (Miçrayim), parmi les enfants de Jafeth personne. C'est pourquoi Noé accorda à la maison d'Arphaxad la royauté et la prophétie, à Miçr la terre bénie d'Egypte avec le fleuve le plus bienfaisant

Digitized by Google

du monde. Les descendants de Jafeth devinrent les pires créatures du monde (B., III, 29, 30). — La tradition la plus répandue suit plus fidèlement la Bible: Noé bénit Sem et Jafeth, Sem obtient la prophétie, Jafeth la royauté, le dévergondé Cham doit devenir esclave de ses frères. Dans les Annales de Tabari, (éd. de Goeje, I, 223), une variante fait aussi maudire Jafeth, afin que ses descendants soient déformés et qu'aucun bien ne provienne d'eux. La légende offerte par Basset présente une variante égyptienne tendancieuse.

A Noé aussi se rattachent plusieurs légendes étiologiques (V. Dähnhardt, *Natursagen*, I, 267-283). Noé le premier prit un chien de garde; le chien devait effrayer les gens qui, pendant la nuit, venaient détruire ce que Noé avait construit pendant la journée (B., III, 24). Dieu a donné à la fièvre pouvoir sur le lion. C'était pour mettre la paix dans l'arche. Mais il y avait encore les souris qui gâtaient la nourriture, la boisson. Dieu fait éternuer le lion, le chat naît, les souris se cachent (B., III, 27). — — Dähnhardt (I, 271, 272) montre les variantes de cette légende chez Methodius, les Votyaks et Hans Sachs.

4. *Abraham.*

Abraham parcourant la terre pour regarder les merveilles de Dieu rencontre un esclave noir qui gardait un troupeau. Il lui demande à boire. L'esclave adjure un rocher par l'ami du miséricordieux; « le rocher » fait jaillir l'eau; il avait appris que Dieu s'était choisi un ami parmi les prophètes; tout ce que lui (l'esclave) demande au nom de cet ami lui est accordé. Abraham se présente comme cet ami. Aussitôt une colonne de lumière descendant du Ciel ravit l'esclave (B., III, 45).

5. *Joseph.*

A côté du « plus beau récit » raconté dans la Sourate de Youssouf (XIIe sourate) et à côté des développements traditionnels de ce récit, beaucoup d'autres éléments encore se rattachent à Joseph et maint trait délicat. Maître des trésors de la terre, Joseph ne mange que du pain d'orge pour ne pas oublier celui qui a faim (B., III, 53). Joseph redoute d'être aimé. « Je n'ai pas

Digitized by Google

besoin qu'on m'aime. Mon père m'a aimé et j'ai été jeté à cause de cela dans une citerne; la femme de Putiphar m'a aimé et j'ai été emprisonné à cause d'elle plusieurs années » (III, 60). Joseph envoie d'Egypte sa tunique à son père; elle avait été la cause initiale de son chagrin quand on la lui avait apportée teinte de sang, Joseph voulut qu'elle fût la cause de sa joie comme elle l'avait été de sa peine (B., III, 52).

6. *Pharaon.*

Le Pharaon de Joseph et le Pharaon de Moïse ne sont pas nettement distingués, c'est pourquoi Fira'oun paraît tantôt généreux, tantôt orgueilleux, tantôt féroce. — Pharaon charge Haman de creuser le canal de Sardous. Richement payé par les habitants, Haman fait passer le canal près de leurs bourgades: il n'existe pas en Egypte de canal qui ait plus de détours. Mais Pharaon, roi clément, restitue aux bourgades ce qu'elles ont payé (B., III, 61). Dans le Qorân, Haman (confondu probablement avec le Bileam de l'aggada) figure toujours près de Pharaon, comme son conseiller, son vizir.

Séduit par Haman, Pharaon se fait adorer (B., III, 54). Déjà dans le Qorân (XL, 38, 39), Pharaon engage Haman à construire un palais pour qu'il puisse atteindre les hauteurs du ciel. Quand Pharaon prétend à la divinité, Iblis s'avoue surpassé en témérité par Pharaon (B., III, 47). Par ce trait la légende de Pharaon touche à celle de Nemrod, qui lui aussi se fait adorer.

Mais Pharaon va encore plus loin. La coiffeuse de la fille de Pharaon, un jour que le peigne lui échappe, s'écrie: « Au nom de Dieu ! » Pharaon la gronde : As-tu un autre seigneur que moi? — Oui, répondit-elle, Dieu est mon seigneur et le tien. Il commanda une vache d'airain, la fit chauffer, puis il ordonna de l'y jeter, elle et ses enfants. On les amena un à un devant elle, jusqu'à ce qu'on arrivât à un tout jeune qui était à la mamelle. Elle subit son sort avec peine, mais l'enfant lui dit: Ma mère, sois ferme, le châtiment de ce monde est plus aisé à supporter que celui de l'autre vie. Elle se montra énergique (B., III, 55). Pharaon se fait donc adorer comme Nemrod. La vache d'airain rappelle le taureau de Phalaris. Bacher a montré comment ce trait a été introduit dans la légende de Manassé (*R. E. J.*, 1902,

Digitized by Google

XLV, 291-295. Cf. encore Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen*, II, 437, note a; John Koch, *Die Siebenschläferlegende*, Leipzig 1883, 79, 146). Pour le fond de la légende R. Basset a raison de renvoyer à la mère des Macchabées et à ses fils mis à mort, — légende familière à l'aggada aussi. V. sur ce sujet la belle conférence de Bacher dans *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 1901, IV, 70-85.

6. *Moïse.*

La légende de Moïse abonde en traits peu canoniques et peu connus.

Moïse se distingue par sa compassion pour les créatures, ce que Dieu veut montrer aux anges. Il envoie Michel sous la forme d'un petit moineau et Gabriel sous celle d'un épervier qui le poursuit. Le moineau demande la protection de Moïse, l'épervier réclame sa proie. « J'apaiserai ta faim avec ma chair » dit Moïse. — Je n'en mangerai que de ta cuisse. — Soit. — Je n'en mangerai que de ton bras. — Soit. — Je n'en mangerai que de tes yeux. — Soit. — Gloire à toi, interlocuteur de Dieu! Je suis Gabriel et cet oiseau est Michel. Dieu nous a envoyés pour montrer aux anges ta compassion (B., III, 77). La note fort substantielle de Basset rappelle l'origine bouddhique de cette légende. Notons encore que c'est aussi un élément de conte que le héros nourrit de sa propre chair l'oiseau miraculeux qui le porte à travers les airs. Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den K. H. M. der Brüder Grimm* (II, 301).

C'est à Moïse que la date de la création du monde est révélée. « J'ai créé quatorze mille villes d'argent que j'ai remplies de grains de moutarde; puis j'ai créé un oiseau, de qui j'ai fixé la nourriture à un grain de moutarde par jour, jusqu'à ce qu'il ait eu épuisé la provision: c'est alors que j'ai créé le monde » Basset, III, 76). Voilà une variante singulière d'un thème remarquable: il y a un mont de diamant, sa hauteur est d'une heure, sa largeur d'une heure, sa profondeur d'une heure; tous les cent ans, un oiselet y frotte son petit bec. — Quand il aura râpé le mont entier, la première seconde de l'éternité sera passée Reinhold Köhler, *Kleinere Schriften*, III, 37; Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den H. M.*, III, 232; Anderson, *Kaiser und Abt.*

Digitized by Google

Folklore-Fellow-Communications, 42, p. 232). Le récit du conte (allemand) est bien mieux motivé, puisqu'il mesure un avenir éternel, tandis que la légende mahométane chez Motahhar al Maqdisi devait mesurer un passé révolu.

Déjà dans le Qorân (XVIII, 59-81) la leçon est faite à Moïse (leçon qu'il reconnaît par la justice divine) par un anonyme que la légende postérieure nomme Al-Khadhir (Chidhr). Basset identifie d'ordinaire Al-Khadir avec le prophète Élie. En effet, la légende racontée dans le Qorân — c'est le sujet célèbre de l'Ange et l'Ermite — se trouve, dans le Midrasch ultérieur, rattachée à Élie (V. Gaston Paris, *L'Ange et l'Ermite*, dans *Poésie du Moyen-Age*, p. 151; Isr. Lévi, dans *R. E. J.*, VIII, 63-73, 202-205, XLVIII, 275-277; Gaster, *Exempla of the Rabbis* N° 393, riche bibliographie, p. 257, 258). R. Basset ne note pas de légende de ce type, mais une autre, qui rattache Moïse à Khadhir. Lorsque ceux-ci sont ensemble, un moineau prend dans son bec une goutte de la mer et la dépose sur la manche d'Al Khadhir, montrant par ce symbole que la science de Moïse jointe à celle d'Al-Khadhir, en comparaison avec la sagesse divine, n'est que comme cette goutte d'eau par rapport à la mer (Basset, III, 80). Pour l'hyperbole rappelons celle d'Eliézer b. Hyrkanos: הרבה תורה למדתי, ולא חסרתי מרבותי אפילו ככלב המלקק מן הים (Sanh., 68*a*). « J'ai beaucoup appris de mes maîtres, mais je n'ai pas même pris à leur science autant qu'un chien lèche de la mer [1]. »

Basset note mainte légende où une leçon de théologie morale est donnée à Moïse. Moïse voudrait connaître un ami de Dieu. Il voit un vieillard atteint d'éléphantiasis, soigné par son fils dévoué. Et voila ce fils mis en pièces par un lion! Mais le père se soumet à la volonté de Dieu, demande à être réuni à son fils Sa prière est exaucée, Gabriel les ensevelit ensemble (B., III, 70-71).

Moïse voit le corps d'un homme pieux déchiré par les bêtes féroces. Il reste stupéfait. Mais il reçoit cette révélation : cet homme avait désiré dans le Paradis une place supérieure; pour mériter cette place il devait être éprouvé (B., III, 74).

Moïse voit que l'humble prière d'un homme n'est pas écoutée;

1. Cette hyperbole poétique vient d'être étudiée à fond par M. Immanuel Löw, *Flora der Juden*, I (1928), p. 681 suiv.

Digitized by Google

il apprend que le cœur de ce dévot était pendant sa prière avec son troupeau (Basset, III, 72).

Moïse, gardant son troupeau dans une vallée où abondent les loups, est accablé de sommeil. Quand il s'éveille, il s'avise qu'un loup avait placé son bâton sur son épaule, faisait paître les moutons et les gardait contre tout autre loup (Basset, III, 470). Rapprochons-en la légende publiée par S. Krauss dans la *J. Q. R.*, 1912, N. S. II, 360, 361. A Moïse gardant le troupeau de Jéthro se présente un ange déguisé en loup, qui lui demande une pièce de bétail. Moïse s'en va demander à Jéthro ce qu'il y a à faire. Pendant son absence, c'est le loup qui, appuyant sa tête sur ses genoux, assure la garde du troupeau. Damiri, Ḥayyat al-Ḥaywân a réuni un nombre considérable de fables de loup. V. encore Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, texte arabe 77, 78, texte allemand 192. — On fait même — ironiquement — entrer le loup dans le Paradis (Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranauslegung*, p. 53).

Le peuple de Moïse demandait la pluie. La pluie arriva, les semailles poussèrent, mais les épis ne contenaient pas de grain. C'était parce que le peuple avait prié sans dévotion sincère (B., III, 82). Dans la légende allemande Schulze Hoppe, gouvernant le monde, oublie de faire siffler le vent: c'est pourquoi les épis manquent de grains.

Remarquable la leçon que Moïse reçoit quand il se plaint de son exil, de sa maladie, de sa pauvreté. Dieu l'instruit: « Un exilé, c'est celui qui n'a pas un ami comme moi; un malade, celui qui n'a pas un médecin comme moi; un pauvre, celui qui n'a pas un protecteur comme moi » (B., III, 69).

Tout à fait accidentellement est liée à Moïse la légende de l'œil arraché par scrupule. S'acheminant vers la montagne pour lui demander de l'eau, Moïse dit: « Que personne ne me suive s'il a commis une faute ». Il n'est suivi que du seul Barakh. Ce Barakh s'était arraché l'œil pour ne pas succomber à la tentation d'une femme. (B., III, 75). Basset traite encore de deux légendes analogues. Ebloui de la beauté d'une femme, un dévot demande à Dieu de lui reprendre la vue. Dieu la lui reprend (B., III, 551). Basset relève que Tertullien (*Apologétique*, XLVI) raconte de Démocrite qu'il s'est crevé les yeux pour le même motif. La légende est aussi intervertie : une jeune esclave, voyant que ses

Digitized by Google

beaux yeux font oublier à son maître d'adorer Dieu, s'arrache les yeux (B., III, 543). Basset y voit l'application à la lettre de la maxime de l'Evangile (Matthieu, v, 29, Marc, IX, 46). Signalons encore la légende postérieure dans laquelle le tannaïte Mattia ben Harasch résiste de la même manière à la tentation de Satan déguisé en femme séduisante. (Bacher, *A. Tann.*, I, 384; Büchler, *Types of Jewish Palestinian Piety*, 46, 4-2; Gaster, *Exempla of the Rabbis*, N° 136, bibliographie p. 213, 214; Rudi Paret, *Früh-arabische Liebesgeschichten*, Berne, 1927, p. 67, 68).

Dans cette *Revue* (1908, LVI, 207), nous avons déjà traité de la légende mauresque de Moïse et de son compagnon au Paradis. Nous n'avons fait que suivre l'analyse de Grünbaum, *Neue Beiträge*, 291. Grünbaum lui-même a utilisé la traduction arabe-espagnole. Basset a trouvé l'original arabe dans les Monâdjât Mousa. Moïse désire connaître son compagnon au Paradis. Dieu lui désigne un certain boucher. Moïse en est stupéfait: ce boucher ressemble plutôt à un brigand. Gabriel le rassure: c'est justement le digne compagnon. Admis dans la maison, Moïse voit dans un panier la mère toute chenue du boucher, pareille à un jeune pigeon (sans plumes). Le boucher la tire tendrement du panier, lui introduit dans la bouche la viande qu'il vient de cuire lui-même, l'habille, la soigne. Les lèvres de la vieille remuent: « Mon Dieu, fais que mon fils soit le compagnon de Moïse dans le Paradis ». Moïse le lui assure (Basset, III, 83-85). Basset prétend que ce type de légende est probablement d'origine chrétienne. Cette thèse serait à discuter. Mais Basset a admirablement enrichi de parallèles arabes ce sujet curieux (V. Heller dans *Hebrew Union College Annual*, 1927, IV, 365-404. Ajoutons encore à la bibliographie Louis Allen, *De l'Hermite et del Jougleor. A Thirteenth Century « Conte Pieux »*. Dissertation. Chicago. Paris, 1925).

7. *David.*

David ne se distingue pas seulement comme forgeron, comme musicien, mais aussi par son repentir. C'est pourquoi des légendes sur le repentir se trouvent rattachées à lui. Un jour il crucifie un tyran infidèle. Celui-ci sur la croix invoque une après l'autre les idoles qu'il a adorées, puis le soleil et la lune. Enfin il recourt à Dieu. Dieu le sauve pour prouver la puissance du repentir (Basset, III,

Digitized by Google

90, 91). Une légende sur la pénitence touche aussi au thème du compagnon au Paradis. Plongé dans les Psaumes, David s'imagine que personne n'est plus dévôt que lui. Dieu l'envoie dans une montagne chez un vieillard qui depuis 700 ans fait pénitence, parce qu'en passant sur une terrasse sous laquelle — à ce qu'il croyait — se trouvait sa mère, il a fait tomber un peu de terre et qu'il ne sait pas si elle est irritée contre lui. David lui apprend que sa mère n'était pas même sous la terrasse et qu'elle est sortie du monde satisfaite de son fils. Le vieillard demande la mort et est exaucé (B., III, 98, 99). C'est un complément de la légende sur Mata ibn Youhanan, compagnon de David au Paradis (*R. E. J.*, 1908, LXVI, 214, 215).

David apprend la vanité de la puissance. Dans une caverne il découvre une tablette dont l'inscription parle d'un roi qui a régné dix mille ans, a construit mille villes, a mis en déroute mille armées et qui a fini par manquer de pain (Basset, III, 96). — C'est la légende de Chaddâd ibn 'Ad, rattachée ici à David, ailleurs à Abraham (B., III, 45), ou à Jésus (B., III, 171).

Reconnaissant au milieu de sa maison l'ange de la mort, David s'abandonne à lui avec soumission (B., III, 97).

8. *Salomon.*

Volant sur son tapis miraculeux Salomon entend qu'un berger admire l'empire du roi. Salomon l'instruit que louer Dieu vaut mieux que tout le royaume de Salomon (Basset, III, 101). Josué ben Levi aussi dit que toutes les constructions de Salomon ne valent pas une journée consacrée par David à la Tôra (V. Bacher, *Ag. Pal. Am.*, I, 196). — La puissance de Salomon aussi a ses bornes. Un jeune Israélite qui fréquente les réunions du sage roi, redoutant l'ange de la mort, se fait transporter dans l'Inde. Là même il est rejoint (B., III, 102).

Le pouvoir de l'aumône est aussi plus grand que celui de Salomon. Un homme enlève ses petits à une tourterelle toutes les fois qu'elle a pondu. Salomon commande aux Satans: quand vous le verrez monter sur l'arbre, coupez-le en deux. Mais les Satans en sont incapables, car l'homme, avant de monter, avait donné à un mendiant un morceau de pain d'orge (Basset, III,

Digitized by Google

100). Rapprochons-en trois autres légendes chez Basset. Un ermite, s'abandonnant pendant sept nuits à la concupiscence, perd le salaire de 70 ans consacrés à la dévotion. Il le regagne par un pain qu'il donne, lui-même mortellement affamé, à un aveugle (B., III, 530). L'enfant d'une mère qui vient de donner une bouchée de nourriture à un mendiant est sauvé de la gueule d'un loup. Cette bouchée est en échange de celle qu'elle a mise dans la bouche du mendiant (B., III, 610). Un homme dont le fils fait le commerce sur mer donne deux pains aux pauvres. Le vaisseau du fils fait naufrage, il est englouti avec les autres, quand deux jeunes gens le prennent et le rejettent vers le rivage disant : « Dis à ton père que ce sont les deux pains qu'il a données » (B., III, 611).

Cette légende trouve des parallèles dans l'aggada. R. Akiba voit un docteur (*Yebam.*, 121 *a*, dit que c'était R. Méir) périssant dans un naufrage. Arrivé en Cappadoce, Akiba s'étonne d'y rencontrer ce docteur. Il apprend que celui-ci, avant de s'embarquer, avait donné un pain à un pauvre qui lui dit : « De même que tu m'as donné la vie par ce pain, ta vie te soit donnée » (*Yebam.*, 121 *a*, *Qoh. R.*, XI, 1, *Aboth R. Nathan*, III, p. 9 *a*. V. Büchler, *Types of Jewish Palestinian Piety*, 84). La fille d'Akiba, vouée à la mort, est aussi sauvegardée par une aumône (*Sab.*, 156 *b*, où il y a une autre légende analogue). Dans une historiette résumée par Gaster (*Exempla of the Rabbis*, N° 397, p. 153), un homme qui jamais de sa vie n'a fait de bien est sauvé parce qu'une fois tout de même il a donné un œuf à un mendiant affamé.

9. *Jonas.*

Jonas désirait connaître le plus pieux des hommes. Gabriel le conduit à un homme qui avait perdu les pieds et les mains par suite d'éléphantiasis et n'en est pas moins dévoué à Dieu. Gabriel lui enlève encore les yeux. Le dévot rend hommage à Dieu. Gabriel l'engage à prier pour que Dieu lui rende mains, pieds, yeux. Le pieux refuse. Si tel est son désir, c'est ce que je désire le plus (B., III, 122).

Digitized by Google

10. Daniel.

Nabuchodonosor fait précipiter Daniel dans une fosse aux lions. Il y reste sain et sauf, mais a faim et soif. Alors Dieu suggère à son serviteur Jérémie en Syrie d'apporter de la nourriture et de la boisson à Daniel dans l'Irâq (B., III, 125). Il a échappé à René Basset que nous sommes là en face d'un apocryphe arabe. C'est l'histoire de Bel et le Dragon dans les suppléments au livre de Daniel : pour avoir fait périr le dragon adoré par le peuple, Daniel est jeté dans une fosse aux lions. Il y reste abandonné à la faim et à la soif. Habaqquq est chargé de lui apporter de la nourriture. Habaqquq ne sait pas même où est l'Irâq, il y est amené par ses cheveux et remet boisson et mets à Daniel. Notre apocryphe arabe substitue Jérémie au Habaqquq de la Septante et de Théodotion.

La mort de Nabuchodonosor est racontée de façon étrange. Daniel et ses compagnons peuvent surmonter leurs besoins corporels, Nabuchodonosor ne le peut pas, il en périt (Basset, III, 125). Je crois que ce récit bizarre est fondé sur l'aggada : [illegible] (Dan., I, 4) [illegible] Sanh. 93 b.

Une légende remarquable se rattache au cercueil de Daniel. Quand Daniel vivait encore, les habitants de l'Irâq, toutes les fois qu'ils souffraient de la sécheresse, le priaient de faire pleuvoir et ils étaient exaucés. Une fois les gens de Susiane accablés de sécheresse emportent Daniel avec eux, laissant des otages. Il fait tomber de la pluie. Ils ne le laissent plus repartir : c'est ainsi qu'il meurt en Susiane. Quand le calife 'Omar ibn al-Kattâb s'empare de la Susiane, il ordonne d'enterrer Daniel dans un endroit où les gens de Susiane ne puissent aborder : c'est pourquoi il fait creuser une fosse au milieu du fleuve, il y enterre le prophète, puis fait couler l'eau du fleuve par-dessus. L'on dit que Daniel est enterré dans le lit du fleuve et que l'eau coule encore par-dessus jusqu'aujourd'hui (Basset, III, 127, 128). Basset cite plusieurs parallèles de cette légende. Mais il ne connaît pas la variante, je crois, la plus remarquable. Elle nous est conservée par Benjamin de Tudèle, qui raconte que les deux

Digitized by Google

rives du Tigre se disputaient à qui appartiendrait le cercueil de Daniel, parce que la rive où ce sarcophage était posé abondait en pluie, en fertilité, tandis que l'autre périssait de sécheresse. On convient qu'une année le cercueil sera posé sur la rive droite, l'autre année sur la rive gauche. Mais le Schah Sandjar est choqué de ce que le corps du prophète soit ainsi troublé dans son repos. Il fait mesurer la longueur du pont: juste au milieu le cercueil de verre du prophète est suspendu par des chaînes — c'est là que Juifs et non-juifs font leur prière (V. Heller dans *M. G. W. J.*, 1926, LXX, 271-276).

CONCLUSION.

Il s'en faut que R. Basset ait réuni la totalité ou même la plupart des légendes bibliques familières à l'Islam. Maint personnage de cette légende reste complètement absent de ce recueil, tels: Hénoch (Idrîs), Térah (Azar), Lot (Loût), Jacob, Osnat (Asiya), Og ('Oûdj ibn 'Anak), Jéthro (Schou'ayb), Josué, Saül (Tâloût), Goliat (Djâloût), Élie (Ilyâs), Gòg-Magôg (Yâdjoûdj-Mâdjoûdj). De même beaucoup de légendes courantes sur Adam, Caïn et Abel, Abraham, Joseph, Jonas, sont omises. Basset s'abstient de répéter ce qui est connu. Ce n'est pas un hasard qu'il ait une prédilection pour les Navâdir de Qâlyoûbi, les raretés: au général il préfère le particulier, au commun l'inédit. Il puise dans une littérature énorme. Ses notes remarquables, ses rapprochements, tout en restant sobres, « pourront aider à l'étude des différents thèmes et à la reconstruction de leur histoire et de leurs transformations ».

En esquissant la légende biblique mahométane d'après Basset, nous avons surtout tâché d'établir les relations aggadiques, de compléter les notes de Basset par des parallèles de la littérature hébraïque [1].

Nous sommes extrêmement loin d'avoir apprécié toute l'importance de l'œuvre énorme de Basset pour les études juives. Nous n'avons éclairci qu'une parcelle de son vaste domaine. Il resterait

1. L'hébreu n'était pas familier á Basset comme l'arabe; il transcrit ספר הדרשות par *Safir Dirachat* (p. 32), סדר הדורות par *Sider Hadourout* (p. 84).

Digitized by Google

encore à montrer les rapports des légendes mahométanes non bibliques avec l'aggada. Mais il reste surtout à réunir les Israiliyât, les légendes qui se présentent provenant des sources juives. Le recueil des Israiliyât s'est trouvé récemment enrichi par M. Rudi Paret (*Früharabische Liebesgeschichten*, Berne, 1927, N° 178-185, p. 67-71). Le terme même d'Israiliyât vient d'être étudié, après Lidzbarski et après Goldziher, par Joseph Horovitz dans ses *Earliest Biographies of the Prophet and their authors*, p. 19 suiv.

C'est un chapitre fort abondant et fort séduisant. Mais ce n'est pas le sujet particulier du IIIe volume de R. Basset. Il y a des Israiliyât dans les volumes précédents et probablement il y en aura encore dans le suivant ou les suivants. C'est seulement quand l'œuvre monumentale sera terminée que le temps viendra de réunir ses Israiliyât et de les rapprocher de la légende juive.

L'héritage magnifique de René Basset semble inépuisable. Beaucoup de légataires se le partagent. La science juive est de ce nombre et garde à la mémoire de René Basset une profonde reconnaissance.

Bernard HELLER.

Digitized by Google

Le cente du *Diable dupé*

DANS LE FOLKLORE JUIF

Peu de contes ont eu plus de succès que celui du *Diable dupé* (alias *diable en bouteille*). Qu'on songe que, rien que pour la Finlande, Anti Aarna en a enregistré près de deux cents variétés [1]. Le type le plus connu est celui des *Mille et une Nuits*. Reproduisons-le tout de suite, pour la commodité de notre exposé.

Tous les esprits rebelles ont reconnu pour roi Salomon; seul, Sacar s'y est refusé. Salomon charge alors Assaf, fils de Berachia, de s'emparer du démon. Assaf y réussit et l'amène devant le roi d'Israël. Persistant dans sa rébellion, Sacar refuse de prêter le serment de fidélité. Pour punition, Salomon l'enferme dans un vase de cuivre et imprime lui-même sur le couvercle de plomb son sceau, où est gravé le nom de Dieu. Ainsi réduit à merci, Sacar est jeté par un esprit dans la mer. Mais il a la bonne fortune d'être pris par un pêcheur, qui lui rend la liberté. Pour le récompenser de ce bienfait, le démon ne trouve rien de mieux que de le menacer de mort, en lui laissant seulement le choix de sa fin. Le malheureux pêcheur le conjure par le nom de Dieu de lui dire la vérité sur la question qu'il va lui faire. Sacar y consent. « Je voudrais savoir si effectivement tu étais dans ce vase; le jurerais-tu? — Oui. — Je ne le crois pas; tu es trop grand pour avoir été enfermé dans ce petit récipient; je ne le croirai que si tu me le montres. » Le démon se change alors en fumée et rentre dans le vase. Sans perdre de temps, le pêcheur prend le couvercle de plomb, rebouche l'ouverture et jette contenant et contenu dans la mer [2].

1. F F (Folklore Fellows, ou Folkloristicher Forscherbund), *Finnische Maerchenvarianten*, 1911,

2. Edition de Boulak, I, p. 11-12; traduction de R. Basset dans la *Revue des traditions populaires*, III, p. 357.

Digitized by Google

Au lieu du Diable, c'est parfois un animal qui est puni de son ingratitude grâce à une malice semblable. On connaît la fable du *serpent ingrat*, illustrée par La Fontaine, qui la tenait indirectement du *Pantchatantra*. Voici la forme sous laquelle elle se lit dans ce recueil :

Un brahmane transporte dans un sac un crocodile à travers le Gange. A peine sortie du sac, la méchante bête cherche à entraîner son bienfaiteur dans le fleuve. L'affaire est portée devant les animaux. Le renard dit: « Avant de me prononcer, il faut que je voie la manière dont vous avez voyagé ». Le crocodile se soumet à cette épreuve, rentre dans le sac et est jeté dans les flots [1].

Ce thème est-il entré dans le folklore juif et, dans l'affirmative, quels sont les liens de la ou des versions juives avec leurs congénères?

1. *Le démon de l'idolâtrie en bouteille.*

Voici ce qu'on lit dans le Talmud de Babylone (*Yoma*, 69 *b*; *Sanhédrin*, 64 *a*):

Néhémie, IX, 4: « Sur la tribune des lévites prirent place Yéchoua, Bani... et ils crièrent vers Dieu à haute voix » [2]. Rab ou, d'après d'autres, R. Yohanan dit: Voici quelles furent leurs paroles [3]: « Malheur, malheur! Celui qui a détruit le Temple, incendié le Héchal, fait périr tous les justes et exilé Israël de son pays, aujourd'hui danse encore [4] parmi nous. Tu ne nous as soumis à lui sans doute que pour la récompense qu'il nous vaudra? Eh bien! nous ne voulons ni de lui, ni de la récompense. » Alors tomba du ciel un billet portant ce

1. Benfey, *Pantschatantra*, I, p. 113, 116, 117. — Parfois le renard est remplacé par un autre animal, parfois aussi par un humain. — Sur ce jugement, voir l'étude de Cosquin, *Un épisode d'un Evangile syriaque et les contes de l'Inde*, réimprimé dans *Etudes folkloriques*, p. 612 et suiv. — Pour la bibliographie de cette fable, voir Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, II, p. 120-121, et IX, p. 18.

2. Ces mots suivent la confession faite par les Juifs de leurs péchés et de ceux de leurs pères; mais le texte ne dit pas ce que crièrent les Lévites.

3. Ces rabbins veulent justement suppléer au silence du texte.

4. Expression consacrée pour les démons *seïrim*, voir Isaïe, XIII, 21, et *Meguilla*, 11 *b*. Cf. Virgile, *Eglogues*, V, 73: *saltantes Satyri*. On sait que les Satyres étaient représentés sous la forme de *boucs* et que *seirim* a justement ce sens.

Digitized by Google

mot : c'est vrai [1]. Là-dessus, les Israélites se mirent à jeûner trois jours et trois nuits, et finalement il leur fut livré. Il sortit du Saint des Saints déguisé en chien de feu. — Le prophète [2] leur dit : « C'est l'esprit de l'idolâtrie [3], car il est écrit : « C'est là l'impiété » (Zacharie, v, 8). Pendant qu'on l'empoignait, un poil se détacha de sa crinière et l'animal poussa un cri, qui s'entendit à quatre cents parasanges à la ronde. Les Juifs alors s'écrièrent : « Que faire? Peut-être le Ciel va-t-il avoir pitié de lui ». Le prophète leur répondit : « Jetez-le dans un vase (de plomb) et bouchez-en l'ouverture avec du plomb, car le plomb absorbe la voix, ainsi qu'il est écrit : « C'est là l'impiété, et il la rejeta au fond de l'épha (tonneau), puis il plaça à l'embouchure une pierre (plus loin : un disque) de plomb (*ib.*) ».

Les folkloristes [4] ne seront pas peu étonnés de trouver ici un des plus anciens spécimens du conte du Diable en bouteille, spécimen qui a l'avantage d'être daté. En effet, notre agada est citée par des rabbins du IIIe siècle ; si le traditionniste est Rab, il faut même dire : du commencement du IIIe siècle. Ce rabbin est Babylonien, mais a vécu longtemps en Palestine. Quant à Yohanan, il n'a jamais quitté ce pays. C'est donc vraisemblablement en Palestine que circulait le conte [5]. Dans la même région et à la même époque, on connaissait une autre forme de la légende, car un contemporain de Yohanan disait que le démon de l'idolâtrie n'est plus à redouter, ayant été égorgé [6].

1. C'est vrai que c'est à lui que sont dus vos malheurs.

2. Zacharie, qu'on fait ainsi vivre au temps de Néhémie.

3. יצרא דע"א. L'expression se retrouve, entre autres, dans *Cant. Rabba*, sur I, 7, et VII, 8.

4. Il est curieux qu'aucun d'eux n'ait eu connaissance de ce texte.

5. Cela ne veut pas dire qu'il était inconnu en Babylonie ; tout au moins est-ce en judéo-babylonien qu'il est rédigé et c'est le Talmud babylonien qui l'a conservé.

6. *Aboda Zara*, 17 *b*. L'expression est déjà employée par R. Yehouda b. Ilaï (IIe siècle) : « Dans le monde futur, Dieu fera paraître le mauvais penchant devant les justes et l'*égorgera* en leur présence ». (*Soucca*, 52 *a*) — L'expression a passé dans la théologie musulmane, où elle est employée à propos de la mort, qui, comme on le verra par la suite, ne fait qu'un avec le mauvais penchant : « Lorsque toutes les créatures seront mortes, on amènera la Mort sous la forme d'une brebis et on l'égorgera » (Tabari, I, p. 86 de la traduction Zotenberg). — C'est sans doute en se rappelant la légende rabbinique que Rabbi Dosa bar Tébet (IVe siècle) dit que des deux mauvais penchants, celui de l'idolâtrie et celui de la luxure, le premier a déjà été extirpé כבר נעקר. D'après R. Benaya (IIe siècle), l'événement serait dû à Mardochée et Esther, d'après les autres rabbins aux compagnons de Daniel au temps d'Ezéchiel (*Cant. Rabba*, VII, 8).

Digitized by Google

Mais, si vieille qu'elle soit, la légende rapportée par ces rabbins ne représente certainement pas le prototype. Et d'abord à cause de son caractère théologique. Elle est, en effet, destinée à expliquer la disparition de l'idolâtrie chez les Juifs revenus de l'exil, alors que jusque-là les prophètes avaient essayé vainement de détruire le culte des idoles. Au lieu d'attribuer cette fin au repentir ou à l'orthodoxie des compagnons de Néhémie, on y voit l'œuvre de la grâce divine. Rabbiniques également sont les termes employés par les Israélites pour demander l'extirpation de l'ennemi de leur repos : les mots « nous ne voulons ni de lui, ni de la récompense qu'il nous vaudra » sont, en effet, un dicton de l'époque talmudique employé à propos des épreuves.

Mais, si ces éléments scolastiques ont certainement défiguré le thème primitif, le caractère populaire de la fiction ne s'est pas effacé. C'est à la croyance du peuple qu'est empruntée l'idée de la métamorphose du démon en chien de feu [1]. Cette transformation était nécessaire pour rendre plus vraisemblable le refoulement du démon dans le récipient. Ce qui appartient en propre à la version enregistrée par les rabbins, c'est uniquement le motif du choix du plomb pour la confection du bouchon. Mais le plomb lui-même est un des éléments essentiels de la légende, au moins chez les Juifs, comme nous allons le voir.

2. *L'idolâtrie dans un tonneau et Zacharie.*

Les rabbins mentionnés plus haut ne se sont pas contentés de nous transmettre la légende qui avait cours de leur temps, ils ont reconnu sa parenté avec la vision de Zacharie (v, 5-11). Devançant par là de plus de seize siècles les commentateurs modernes, tels que Marti [2] et Gunkel [3], ils ont su reconnaître la

1. Cf. *Kiddouschin*, 81 *a* : Amram, ayant adjuré le mauvais penchant de sortir de lui, le voit s'enfuir semblable à une colonne de *feu*.

2. *Dodekapropheton*, p. 418.

3. *Das Märchen im Alten Testament*, 1917. p. 85-86; cf. Haller, *Die Schriften des Alten Testaments im Auswahl übersetzt u. für die Gegenwart*

Digitized by Google

véritable nature de cette vision, qui est l'adaptation, en vue de la prédication, d'un thème populaire.

On connaît cette vision. Un ange montre au prophète un *épha* (tonneau) dans lequel est enfermée une femme, *l'impiété*. La repoussant au fond, il clôt le vase au moyen d'un disque de plomb. Puis, deux femmes saisissent l'épha et, gonflées par le vent, le transportent par les airs dans le pays de Sennar (Babylonie), où elle restera.

Ce sont là les traits principaux du Diable en bouteille : l'esprit ou le démon de l'impiété est emprisonné dans un vase ; comme il tente, semble-t-il, d'en sortir, il y est refoulé de force et le récipient est clos par un bouchon de plomb, qui réduit le démon à l'impuissance.

Le transport de l'épha à Sennar peut s'interpréter de la même façon que la supplication des Juifs dans le texte talmudique : Babylone marquera ou a déjà marqué la fin du règne en Israël du culte des idoles. Mais peut-être Babylone est-elle choisie dans un autre dessein : c'est, d'après Isaïe, XIII, 20 et suiv., le lieu désert habité par les démons (cf. XXXIV, 14).

On se demandera pourquoi ce démon de l'impiété n'est pas purement et simplement mis à mort, au lieu d'être enfermé dans une prison de métal ou d'argile. C'est sans doute parce qu'ainsi l'exigeait l'eschatologie juive dont on retrouve les premières traces dans Isaïe, XXIV, 21-22, et qui, en tout cas, remplit le livre d'Hénoch [1], entre autres ch. X, 10 et suiv. : « Dieu dit à Raphaël : Lie Azazel, pieds et mains ; ouvre le désert qui est en Dadouel [2] et l'y précipite ; puis mets sur lui des pierres âpres et aigues ; couvre-le de ténèbres ; qu'il habite là au siècle des siècles ; bouche-lui les yeux pour qu'il ne voie pas la lumière, et, *au jour du jugement*, il sera jeté dans la fournaise [3] ».

erklärt von Hugo Gressmann, Hermann Gunkel..., 1914, III, p. 96. (Je dois ces indications à mon cher collègue, M. Bernard Heller.) Ces critiques ignorent la page du Talmud.

1. X, 6 et s. ; XIV, 5 ; XVI, 1-4 ; XXI, 10 ; XII, 9 ; LIV, 5 et s. ; LV, 4 ; LXIV ; LXVIII ; LXXXVIII ; XC, 21, 24.

2. Adaptation de Lévitique, XVI, 10,22. *Dadouel*, comme l'a bien vu Geiger, est le חדודו de la Mischna de *Yoma*, VI, 8 De ce nom procèdent les *pierres tranchantes*, par une étymologie savante (ד).

3. La croyance a passé dans II Pierre, II, 24, et Jude, 6.

Digitized by Google

Voilà donc déjà en l'an 520 avant l'ère chrétienne, date de la vision de Zacharie, le premier emploi chez les Juifs du conte du Diable en bouteille. Mais, pour appartenir à un âge si reculé, la légende est loin de constituer la version primitive; elle n'en est que le squelette et il lui manque, entre autres, la ruse qui la caractérisera le mieux.

Cette ruse va apparaître dans une agada judéo-babylonienne, où il n'y aura plus ni démon ni bouteille.

3. *Rabbi Josué ben Lévi et l'Ange de la mort.*

Lorsque fut arrivée l'heure de la fin de Rabbi Josué ben Lévi, Dieu dit à l'Ange de la mort: « Va remplir ta mission; mais, au préalable, accorde à ce rabbin la faveur qu'il te demandera ». L'Ange obéit à cet ordre: « Je veux, dit Josué, que tu me montres ma place (dans le Paradis). — C'est convenu. — Donne-moi ton couteau, car je crains que sa vue ne m'effraie en route. » L'Ange le lui remit. Quand ils furent arrivés, l'Ange le hissa (sur la muraille) pour lui faire voir (sa place). Alors Josué, ayant pris son élan, sauta de l'autre côté. Comme l'Ange le retenait par son manteau, Josué s'écria: « Je jure de ne pas revenir. » — « S'il a prononcé un serment, dit Dieu à l'Ange, incline-toi » (car Josué n'a jamais juré de sa vie). — « Rends-moi, au moins, mon couteau. » — Comme Josué s'y refusait, une voix céleste se fit entendre: « Remets-le-lui, car il est nécessaire pour (mettre à mort) les créatures humaines » [1].

A première vue, aucune ressemblance entre cette légende et celle du Diable en bouteille. Ainsi, au lieu du démon, c'est l'Ange de la mort qui joue le rôle de dupé. Mais l'équation se rétablit dès qu'on se rappelle que, d'après un rabbin du IIIe siècle, Schimon ben Lakisch, dont l'opinion est souvent citée, Satan, l'esprit du mal et l'Ange de la mort sont synonymes [2]. Ce n'est pas là une simple fantaisie exégétique pour concilier des passages contradictoires de l'Ecriture; la suite de notre étude montrera que l'identification appartient à la théologie populaire et qu'elle est au fond de contes bien éloignés de notre légende. Autre différence, celle-là plus sérieuse, semble-t-il: là

1. *Ketoubot*, 77 *b*.
2. *Baba Batra*, 16 *a*.

Digitized by Google

de bouteille point. Mais c'est, comme on le verra, que le Diable en bouteille n'est qu'une variété du type général du *Diable dupé*. Or, que l'Ange de la mort soit victime d'une supercherie et fasse preuve d'ingénuité tout comme le Diable, c'est ce qu'on ne contestera pas.

En tout cas, voici un détail qui est commun aux deux branches du thème général, c'est la faveur accordée au héros de l'histoire d'exprimer, avant de mourir, un vœu qui sera accompli. C'est ici Dieu lui-même qui enjoint à son émissaire de se conformer au désir de Josué, quelles qu'en soient les conséquences. Enfin, le trait final est d'importance: Dieu demande à Josué de restituer à l'Ange son arme, qui est nécessaire à l'existence du monde: c'est la justification de la mort.

La légende de Josué ben Lévi a bien toutes les apparences d'une fiction rabbinique; on éprouvera donc quelque peine à la faire entrer dans le cadre des productions du folklore. Mais elle partage ainsi le sort de beaucoup de contes similaires qui remplissent la *Légende dorée* et la *Vie des Saints* et qui plongent leurs racines dans le folklore. Si elle est d'invention rabbinique, elle n'en est que plus intéressante, car maints spécimens du Diable dupé offrent la même fin et, comme ils sont conçus dans le même esprit, il faudra en conclure ou que la fiction rabbinique est l'ancêtre des thèmes de même tendance, ou, ce qui paraîtra plus vraisemblable, qu'elle est l'aboutissant d'un même processus psychologique [1].

1. Le motif pour lequel la Mort doit se soumettre au désir de Josué ben Lévi est un trait secondaire. — A la suite de ce récit viennent ces mots: « Elie criait devant lui: Faites place au fils de Lévi בר לוי; faites place au fils de Lévi! Celui-ci rencontra Schimon b. Yohaï assis sur (ou près de) treize sièges d'or fin. — Tu es le fils de Lévi? — Oui. — L'arc-en-ciel est-il apparu de ton temps? — Oui. — Dans ce cas, tu n'es pas le fils de Lévi (parce que l'arc-en-ciel ne se montre pas dans la génération des gens pieux, leur mérite rendant inutile cette marque du pardon divin). — Il n'a pas voulu dire la vérité, répliqua Elie, dans la crainte de s'attribuer le mérite de ce miracle ». La présence d'Elie, que rien dans ce récit ne faisait prévoir, est en relation avec une autre histoire où Elie, Josué ben Lévi et Schimon ben Yohaï sont mis en contact: « Elie et Josué ben Lévi, étudiant ensemble (ce qui leur était habituel, j. *Teroumot*, 46 *b*; *Maccot*, 11 *a*), s'arrêtèrent à une opinion de Schimon ben Yohaï. — Le voilà justement, dit Elie à son compagnon; consultons-le, il nous tirera d'embarras. — Elie s'étant approché de lui, Schimon lui dit: Qui est avec toi? — Josué ben Lévi, un des grands hommes de sa génération. « L'arc-en-ciel est-il apparu de son temps? Si oui,

Digitized by Google

3. *La légende du Yècer Hara.*

Cette justification de la mort rappelle celle du *Yècer Hara* ou « désir charnel ». Elle a inspiré la légende qui se lit dans *Yoma* et *Sanhédrin* à la suite de celle du démon de l'idolâtrie, citée plus haut.

Les Israélites se dirent: Puisque c'est un temps de bienveillance [1], demandons aussi à Dieu l'extirpation de l'esprit de la transgression. C'est ce qu'ils firent, et cet esprit leur fut livré. Là-dessus, il (Zacharie, sans doute) leur dit: « Attention, si vous le mettez à mort, le monde va périr du même coup! » Pendant trois jours ils le tinrent lié. Alors, ayant voulu se procurer un œuf frais, ils n'en trouvaient pas. « Que faire? Si nous le tuons, nous vouons le monde à la mort· Demandons à Dieu la moitié seulement! — Mais au ciel on ne fait pas ;

il ne mérite pas de me voir ». (*Bereschit Rabba*, xxxv; *Pesikta*, 87 *b* *Psaumes Rabba*, xxxvi, 11.) De ces deux textes — le premier, babylonien, le second, palestinien — il faut rapprocher celui de *Sanhédrin*, 98 *a* (babylonien): « Josué ben Lévi rencontre Elie à l'entrée de la caverne de Schimon ben Yohaï (variante: à l'entrée du Paradis) et lui demande: Serai-je admis dans le monde futur? — Si ce Maître (Dieu) le veut, répond le prophète. — Quand viendra le Messie, ajoute Josué? — Demande-le lui; il est à la porte de Rome ». Josué y va et dit au Messie: Salut à toi, mon seigneur et maître. — Salut à toi, fils de Lévi בר לויאי. — Josué revient auprès d'Elie, qui lui dit: Que t'a-t-il répondu? — Salut à toi, fils de Lévi. — Cela signifie qu'il t'a promis que toi et ton père vous entrerez dans le monde futur. » — Ces trois passages sont certainement apparentés; le troisième a l'air d'une variante du récit de l'entrée de Josué au Paradis. Mais que d'énigmes dans ces légendes mi-populaires, mi-savantes! Ce n'est pas le lieu de les examiner ici. Par contre, il faut rapporter l'histoire de Hanina bar Papa, contée dans *Ketoubot*, à la suite de celle de Josué et qui en est le doublet. Ce rabbin est l'ami de l'Ange de la mort, ce qui est dit également de Josué ben Lévi (voir, entre autres, *Berachot*, 51 *a*). Sur l'ordre de Dieu, l'ange dit à Hanina qu'il accomplira son désir avant sa mort. — Accorde-moi un répit de trente jours, que j'aie le temps de repasser ce que j'ai appris. — Les trente jours écoulés, Hanina dit à l'ange: montre-moi ma place au Paradis. — Accordé. — Donne-moi ton couteau, que je ne sois pas effrayé en route. — Tu veux donc me jouer le même tour que ton confrère! » La fin de cette variante paraît l'œuvre d'un rabbin malicieux qui n'a pas voulu que l'Ange de la mort se soit laissé duper une fois de plus. — Ajoutons que le récit de *Ketoubot* a été utilisé dans l'*Histoire de Josué ben Lévi* (*Bet Hamidrasch*, II, p. 49; cf. *Midrasch Conen*, *ibid.*, p. 29, et II, p. 52-53), dont le caractère tardif est indubitable, ne serait-ce que parce que ce texte est une *traduction hébraïque* de l'original écrit en araméen-babylonien. Sur cette légende est venue se greffer une description du Paradis et de l'Enfer.

1. Manifestée par la disparition du démon de l'idolâtrie.

Digitized by Google

les choses à demi. » Ils se décidèrent alors à l'éborgner et lui rendirent la liberté. Voilà pourquoi l'homme ne désire pas charnellement sa belle-sœur.

Ici, c'est de nouveau un démon lié. Mais il ne l'est pas du fait de sa naïveté, c'est Dieu qui le livre aux mortels. On verra par la suite que, si éloignée qu'elle soit du type de conte que nous étudions, notre légende n'en est peut-être pas indépendante.

Cette apologie de la *libido* n'est pas une invention des rabbins ni de l'imagination populaire juive, ou, tout au moins, elle a des précédents qui datent de loin. Elle apparaît, en effet, dans la mythologie assyro-babylonienne, où elle forme un chapitre de l'histoire d'Istar.

Istar, fille de Sin, s'étant rendue aux Enfers, dit au portier: « Si tu ne m'ouvres pas la porte, je ferai remonter les morts et ils dévoreront les vivants: les morts deviendront plus nombreux que ceux-ci ». Ereskigal donne au gardien l'autorisation de laisser entrer la déesse de la fécondité. Il fait franchir à Istar les sept portes de l'Enfer en lui enlevant successivement ses bijoux et ses vêtements, dont le dernier est celui de la pudeur. Furieuse, la déesse se jette sur Ereskigal; mais celle-ci ordonne à Namtarou, son ministre, de l'enfermer et de lâcher contre elle les soixante maladies. Or, « depuis que dame Istar était descendue dans l'Enfer, le taureau ne montait plus sur la vache, l'âne n'avait plus commerce avec l'ânesse, de la servante, dans la rue, l'homme ne s'approchait plus; il se couchait dans son logis, et la servante dans le sien ». Samas se présente alors devant son père, Sin, sanglotant, et ses larmes arrivent jusqu'au roi Ea : « Istar, s'écrie-t-il, est descendue dans le sein de la terre et n'en est plus remontée ; depuis lors le taureau ne monte plus sur la vache, etc. » Ses plaintes font fléchir la colère d'Ereskigal, qui enjoint à Namtarou d'asperger Istar avec les eaux de vie, de lui restituer ses vêtements et ses bijoux et de la faire sortir des Enfers [1].

Voici une dernière variété juive du conte du Diable dupé, variété qui a joué un grand rôle dans le folklore musulman.

1. Voir, entre autres, Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 136. Ce texte m'a été signalé également par M. Bernard Heller.

Digitized by Google

4. *La légende d'Asmodée et de Salomon.*

Salomon a besoin, pour construire le Temple, du *schamir*, ce ver merveilleux qui fait office de tailleur de pierres. Mais, seul, Asmodée, lui dit-on, en connaît le gîte. Pour s'emparer du roi des démons, Benaya, fils de Yoyada, ministre de Salomon, s'avise d'un stratagème: il substitue du vin à l'eau d'une citerne où Asmodée, descendant de l'Académie d'en haut, vient chaque jour se désaltérer; mal en prend au démon, car il s'enivre et s'endort. Aussitôt Benaya le charge d'une chaîne portant le *nom* ineffable, et, comme le démon cherche à rompre ses liens, il lui crie: « Le nom de ton maître sur toi! » Vaincu, Asmodée se laisse conduire à la cour du roi d'Israël, après avoir commis des méfaits et s'être amusé des humains, tout le long de son voyage. Salomon s'avise de lui demander le secret de sa supériorité. « Confie-moi ton anneau », répond Asmodée. Puis, comme Salomon accède naïvement à ce désir, Asmodée, par un tour de sa façon, l'expédie au bout du monde et prend sa place, à la façon de Jupiter chez Amphitryon. Il se signale ensuite par ses excès, qui éveillent les soupçons et provoquent les plaintes du gynécée royal. La vérité finit par se découvrir; le tribunal rabbinique prononce sur lui le nom de Dieu, et le roi des démons s'envole, laissant la place à Salomon, qui remonte sur le trône [1].

On aurait peine à croire au droit de cette légende à figurer dans l'histoire du Diable dupé, d'autant plus que c'est le roi Salomon, plus encore qu'Asmodée, qui fait figure de dupe. Mais l'étude comparative que nous allons maintenant aborder montrera qu'elle a été de très bonne heure amalgamée avec notre conte, et même sous les espèces du Diable en bouteille.

Mais avant d'entrer dans le cœur du sujet, écartons la légende du *Yècer Hara*, qui est hors cadre.

1. *Guitin*, 67 *a-b*.

Digitized by Google

5. *La Légende du Yècer Hara chez les Musulmans.*

Hammer-Purgstall reproduit une tradition rapportée par le *Soleiman-Nameh*, et qu'on peut résumer ainsi:

Satan avait été emprisonné par Salomon et n'avait plus ainsi de pouvoir sur les humains; aussi la vie sociale en fut-elle interrompue; personne ne s'occupait plus de choses terrestres, mais uniquement du salut de son âme. Salomon alors se résigna à lui rendre la liberté, mais après avoir pris la précaution de l'éborgner [1].

C'est, on le voit, le mélange de la légende d'Asmodée et de celle du *Yècer Hara*. De la première s'est conservé seulement le rôle attribué à Salomon, de la seconde les traits principaux, en particulier l'éborgnement du Malin [2].

On remarquera dans la légende musulmane la métamorphose du *Yècer Hara* du texte talmudique: le *désir charnel* a fait place au *mauvais penchant* en général. Cette transformation peut s'expliquer par une erreur du traducteur ou de l'adaptateur, qui a pris cette expression dans son sens ordinaire, sans se préoccuper du contexte. La confusion s'est produite souvent; c'est ainsi que M. Porter, qui a consacré au *Yècer Hara* une monographie excellente [3], n'a pas laissé de la commettre. Elle est, d'ailleurs,

1. *Rosenöl*, I, p. 227; Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- u. Sagenkunde*, p. 118. — Le *Soleiman-Nameh* (voir Zenker, I, p. xv, n° vi) est attribué au poète *turc* Firdevsi, qui vivait sous Bajazet II.

2. L'éborgnement du Diable a réagi sur la légende musulmane de la mort de Moïse. D'après le *Miskat al Masabih*, II, 647 (cité par Grünbaum, *ib.*, p. 214), Moïse *aveugle* l'Ange de la mort, qui veut remplir sa mission. L'altération de la donnée primitive s'explique sans peine, car c'est son aveuglement complet qui rendra l'Ange de la mort incapable d'atteindre le Prophète, devenu ainsi immortel. La tradition conservée par Tabari, I, 581, est plus près de la légende du *Yècer Hara*, car elle parle seulement d'éborgnement; mais elle est moins logique; elle atteste la persistance du souvenir du récit exploité. Des Musulmans, semble-t-il, la légende de l'aveuglement de l'Ange de la mort a passé dans le folklore juif, mais avec une curieuse modification: c'est Moïse qu'aveugle Sammaël, qui joue le même rôle que le messager divin. *Debarim Rabba*, xi; cf. *Petirat Mosché*, dans Jellinek, *Bet Hamidrasch*, I, p. 128.

3. *The Yecer Hara*, A study in the Jewish doctrine of sin (*Biblical and Semitic Studies*, 1901, Yale University).

Digitized by Google

fréquente dans le Talmud même, qui emploie indifféremment ce terme avec ses deux acceptions [1].

Il y a eu certainement un passage de l'une à l'autre, mais laquelle a été la première ? On croira volontiers à une évolution allant du général au particulier ; le sens primitif aura été *mauvais penchant*, sens que le *Yècer Hara* a dans l'Ecriture [2], et le sens dérivé *libido*, parce que celle-ci est la cause de beaucoup de transgressions de la loi.

Ce qui nous intéresse, c'est que l'apologie du *Yècer Hara-libido* est courante dans la bouche des rabbins. Ainsi Schimon ben Lakisch, dont il a été déjà question, dit : « Rendons grâce à nos ancêtres (qui adorèrent le veau d'or), car s'ils n'avaient pas péché, nous ne serions pas venus au monde ; ils auraient conservé leur nature angélique (que leur avait conférée l'acceptation de la Loi). Mais, lui objecte-t-on, il est cependant dit dans la Genèse : Croissez et multipliez. Réponse : ce commandement était fait uniquement pour le temps qui devait précéder la Révélation » [3]. Le Midrasch *Bereschit Rabba*, IX, enregistre une opinion analogue de Samuel ben Nahman. Il est écrit, dit celui-ci : « Dieu vit que tout ce qu'il avait fait était *bon extrêmement* » ; ces mots visent le *Yècer Hara*, sans lequel l'homme n'aurait pas procréé, ce qui aurait entraîné la fin du monde. Interprétant le même verset, Samuel s'exprime ainsi : « *Bon* désigne le *bon penchant*, *extrêmement* le *mauvais*. Mais comment saurait-on appeler *bon* le *mauvais* penchant ? Parce que, sans lui, l'homme n'aurait jamais pris femme et engendré des enfants [4] ». Même préoccupation théologique dans l'exégèse du mot ויצר « Il créa (l'homme) » : les deux *yod* indiquent *deux* créations, celle du *bon* et celle du *mauvais* penchant [5].

Qu'on ne soit pas surpris de la singulière justification du

1. Avec le sens de désir charnel : *Soucca*, 52 *a* ; *Sanhedrin*, 107 *a* ; *Berachot*, 20 *a* ; *Sabbat*, 62 *b* ; *Baba Batra*, 3 *b* ; 58 *a* ; *Kidd.* 21 *b* ; *Ab. Zara*, 17 *b* ; *Ketoubot*, 64 *b*, etc.

2. Genèse, VIII, 21, etc.

3. *Aboda Zara*, 8 *a*.

4. *Bereschit Rabba* ajoute : « ni n'aurait construit de maison », mots qui ne se lisent pas dans le texte parallèle de *Psaumes Rabba*.

5. *Bereschit Rabba*, XIV ; *Berachot*, 61 *a* (Nahman b. Hisda) ; cf. *Berachot*, 31 *a*, l'opinion de Hama b. Hanina, que c'est Dieu qui a créé le mauvais penchant.

Digitized by Google

mauvais penchant que donne Samuel, à savoir que sa création vaut encore mieux que celle du bon. Ce même mot *extrêmement* (*meod*), ressemblant quelque peu à *mot* (mort), surtout dans la prononciation palestinienne, Rabbi Méir en déduira aussi que la création que Dieu déclare la meilleure est celle de la mort [1]. Ces hyperboles sont une loi du genre; c'est quelque chose comme la *folie de la Croix* [2].

Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur les mobiles auxquels obéissaient ces agadistes, à savoir le désir d'écarter tout ce qui pouvait porter atteinte à la doctrine essentielle du judaïsme, le monothéisme [3].

6. *Le Diable en bouteille dans le Testament de Salomon.*

Abordons maintenant la comparaison des diverses variétés de notre thème avec celles qui lui sont apparentées.

La première en date de celles-ci se lit dans le *Testament de Salomon*, œuvre judéo-chrétienne, rédigée en grec, qui aurait vu le jour au ve siècle, d'après M. Conybeare [4].

Adares, roi d'Arabie, écrit à Salomon qu'ayant entendu parler de son empire sur les esprits, il le prie de lui envoyer quelqu'un de ses gens capable de s'emparer d'un démon qui souffle à la troisième heure du jour et auquel il est impossible de résister.

Or, dans le même temps, Salomon, au terme de la construction du Temple, cherchait en vain l'ouvrier assez fort pour soulever la pierre à placer au pinacle.

Il dépêche à Adares un de ses serviteurs muni d'une poche de cuir et d'un cachet, en lui prescrivant de faire entrer l'esprit dans le récipient à travers l'anneau. Le démon n'évente pas la ruse; il entre dans la poche; le serviteur en ferme l'orifice, en invoquant le nom du Seigneur Dieu Sebaot.

1. *Bereschit Rabba*, IX.

2. C'est de la même façon que certains rabbins penchant pour l'exclusion du Canon du Cantique des Cantiques — à cause de ses images sensuelles —, Rabbi Akiba dit: « Si l'Ecriture est Sainte, le Cantique est le Saint des Saints » (Mischna *Yadayim*, III, 5).

3. Voir Israël Lévi, *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, 2e éd., p. 29.

4. *Jewish Quarterly Review*, XI, p. 1 et suiv.

Digitized by Google

Amené devant Salomon, Ephippas — c'est le nom du démon —, quoique enfermé dans la sarbacane, a encore la force de s'ébattre; puis, comme Salomon lui demande ce qu'il sait faire, il répond qu'il serait en état de loger la pierre à sa place [1].

Cette version du Diable en bouteille ne provient certainement pas de la légende du démon de l'idolâtrie, mais elle offre une ressemblance indéniable avec la légende talmudique d'Asmodée. Ce n'est pas par hasard, en effet, que le démon Ephippas est amené, *volens nolens*, à Salomon, et détail plus intéressant, qu'il est mis à contribution pour la construction du Temple et que son pouvoir est annihilé par l'effet magique de la prononciation du nom divin [2].

Comment s'est produite la conjonction ? Comme le sont généralement ces fusions de traditions folkloriques, par la voie orale. Si c'est vraiment un judéo-chrétien qui est l'auteur du Testament, le fait s'explique mieux: cet écrivain a simplement mêlé un conte populaire à des souvenirs lâches.

L'adaptation de la légende d'Asmodée au conte du Diable en bouteille est plus complète et plus flagrante encore dans le conte, cité plus haut, du pêcheur et de Sacar dans les *Mille et une Nuits*.

7. *Le Diable en bouteille dans les Mille et une Nuits.*

On serait tenté de rattacher ce conte au récit du Testament, dont il dériverait plus ou moins. Mais cette dépendance est loin d'être assurée; elle n'est, d'ailleurs, sensible que dans le préam-

1. Je laisse aux folkloristes le soin de décider si cette intervention du démon pour l'achèvement du Temple entre dans le cadre des légendes sur la construction des cathédrales.

2. Peut-être la bague utilisée pour la capture d'Ephippas devait-elle à l'origine, comme le sceau de Salomon, être employée conjointement avec cette prononciation du tétragramme. — Ce n'est pas non plus fortuitement que le Testament conte une autre anecdote qui rappelle l'histoire d'Asmodée telle qu'elle est rapportée dans la même page du Talmud. Un vieillard vient porter plainte devant Salomon de l'inconduite de son fils. Insensible aux objurgations de son roi, qui lui conseille le pardon, il ne réclame pas moins que la mort de son fils désobéissant. A ce moment, Salomon voit le démon Ornias éclater de rire. Pourquoi ris-tu, lui dit-il ? — Parce que dans quelques jours le fils sera mort et que le père voudra le rejoindre dans la tombe. Ce qui arrive effectivement. Or, Asmodée rit également en voyant tel homme qui se commande des bottes de sept ans, alors que quelques jours après il ne sera plus de ce monde.

Digitized by Google

bule, qui fait jouer un rôle à Salomon dans la capture du démon. Une fois ce prologue terminé, c'est le thème ordinaire qui se développe. Il est plus vraisemblable que l'entrée en scène du roi d'Israël n'est qu'une coïncidence. En tout cas, les premières lignes des *Mille et une Nuits* sont un emprunt direct à la légende d'Asmodée; Salomon y charge Assaf, fils de Berachia, de s'emparer de Sacar, comme il donne mission, dans la légende juive, à Benaya, fils de Yoyada, de lui amener Asmodée. Qu'on n'argue pas, pour écarter cette identification, de la différence des noms, car justement la tradition musulmane remplace *toujours* Benaya par Assaf [1].

Avec les *Mille et une Nuits* apparaît pour la première fois le scénario classique de notre conte. C'est, d'ailleurs, à ce type que les folkloristes rattachent généralement toutes les variétés [2].

Il va sans dire que le motif donné à l'emprisonnement du Diable dans le récipient — la rébellion contre Salomon — n'appartient pas à la version primitive, témoin la vision de Zacharie; il suppose la croyance tardive au pouvoir de Salomon sur les esprits, ce qui le date [3]. Il trahit seulement l'embarras

1. En particulier, c'est lui, Assaf, qui reçoit les plaintes des anciens d'Israël et des femmes de Salomon contre les agissements du div. qui siège sur le trône. Voir G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, p. 272; Tabari, 1, p. 451. C'était, au dire des Musulmans, « un des grands des enfants d'Israël, descendant de Lévi, et il savait le Grand nom de Dieu », Tabari, 1, p. 441, Le changement du nom de Benaya en celui d'Assaf n'est pas plus étonnant que celui du père d'Abraham en *Azar*, alors que les Musulmans connaissaient Tharé, dont ils faisaient l'*oncle* du patriarche, Tabari, 1, p. 193.

2. Voir Bolte-Polivka, *Anmerkungen der Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*, II, p. 414-422; Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, VI, p. 25 (qui soupçonne une origine judéo-persane).

3. La première mention du pouvoir de Salomon sur les démons se lit dans Josèphe, *Antiq.*, VIII, II, 45: « Dieu accorda à Salomon l'art de combattre les démons pour l'utilité et la guérison des hommes. Il a laissé des formules d'exorcisme pour enchaîner et chasser les démons de manière qu'ils ne reviennent plus. 46. Et cette thérapeutique est encore très en vigueur jusqu'ici chez nous. C'est ainsi que j'ai vu un certain Eléazar de ma race qui, en présence de Vespasien..., délivrait des gens possédés des démons. 47. Le mode de guérison était celui-ci: il approchait du nez du démoniaque un anneau dont le châton enfermait une des racines indiquées par Salomon, puis, le faisant respirer, il extirpait l'esprit démoniaque par les narines; l'homme tombait aussitôt, et Eléazar adjurait le démon de ne plus revenir en lui, en prononçant le nom de Salomon et les incantations composées par celui-ci... 48. A l'effet de persuader et rendre plus manifeste aux assistants qu'il possédait bien ce pouvoir, Eléazar plaçait à proximité un gobelet plein d'eau ou

Digitized by Google

d'un conteur qui ne s'expliquait pas le double refoulement du Diable: pourquoi le Démon se trouvait-il malgré lui dans un vase ? La vision de Zacharie nous laisse le soin d'en deviner la cause, relevant par là, d'ailleurs, l'antiquité de cette donnée.

Les *Mille et une Nuits* ont gardé de la version-mère l'ingratitude du démon et le bon tour qui lui est joué, traits qui ont disparu dans les textes juifs. Un détail semble faire croire qu'elles ont aussi conservé un détail du conte juif, c'est le sort réservé finalement au démon. Si dans beaucoup de versions celui-ci est tout bonnement étouffé dans sa prison, le conte arabe le fait rejeter dans la mer, malgré l'aventure qui a mis en lumière l'inefficacité de cette précaution. Fantaisie d'un conteur, dira-t-on. Aucunement, car dans le folklore musulman, Sacar, après sa rébellion, est précipité entre deux rochers dans le lac de Tibériade, où il restera jusqu'à la résurrection des morts [1]. Et c'est justement après que Salomon a pu reprendre sa place et son rôle, au grand déplaisir de son Sosie dévergondé (comme dans la légende d'Asmodée), qu'il est condamné à cette détention [2].

Grünbaum avait déjà conjecturé une parenté entre la croyance populaire des Musulmans sur ce point et l'eschatologie du Livre d'Hénoch [3]. Nous avons vu que cette croyance est probablement celle qui est au fond de la vision de Zacharie.

Concluons: entre les *Mille et une Nuits* et le *Testament de Salomon*, la rencontre est fortuite; en revanche, le conte arabe emprunte au folklore juif son préambule et, peut-être, sa fin. Mais pour le reste, il représente le type classique du Diable en bouteille.

8. *Le Diable en bouteille dans les contes indiens et la légende d'Asmodée et de Salomon.*

Une autre rencontre du thème du Diable dupé avec la légende d'Asmodée nous est fournie par deux contes indiens.

un bain de pieds et il ordonnait au démon une fois sorti de l'homme de renverser ces récipients et de faire ainsi connaître aux spectateurs qu'il avait quitté l'homme ».

1. Weil, *Biblische Legenden*, p. 273.
2. Tabari, I, p. 453-454. Là le nom de la mer manque.
3. P. 75.

Digitized by Google

Le premier a été recueilli au Bengale [1].

Des petits pâtres, en gardant leurs vaches, ont coutume de jouer au roi. Celui qui est élu par ses camarades a son vizir, son préfet de police et d'autres officiers. Un jour ces enfants voient passer un brahmane qui pleure et se lamente. Le petit roi le fait amener et apprend de lui que, dans un procès d'une importance capitale, le radja du pays lui a très injustement donné tort. Avec l'assentiment du radja, le petit roi évoque l'affaire à son tribunal et sa perspicacité et son ingéniosité lui font rendre justice au brahmane.

Voici ce procès:

Le brahmane, très pauvre, s'est expatrié pour aller chercher fortune, laissant à la maison sa femme et sa mère. Un mauvais génie prend la forme de l'absent, s'établit chez lui, en disant, pour expliquer son soudain retour, qu'il a trouvé en route de quoi subsister. Quelques années après, le brahmane revient; il demande aux tribunaux de trancher le différend, et le jugement est rendu en faveur de l'occupant. C'est alors que le brahmane, qui ne peut se consoler, porte l'appel devant le petit roi. Celui-ci prend un vase à étroite embouchure (ou un bambou creux, d'après une autre version) et décide que le véritable brahmane se reconnaîtra à ce qu'il pourra entrer dans le récipient. Le brahmane se récrie en pleurant, tandis que le mauvais génie accepte l'épreuve. Changeant de nouveau sa forme, celui-ci entre dans le vase. Alors, le petit roi, qui n'attendait que cela, ferme l'orifice et fait jeter au feu le génie [2].

Une version analogue a été recueillie chez les Bataks de Sumatra [3].

Un jour Manggarang-garing begu, le démon voleur d'enfants, aperçut un homme qui, avec son enfant, s'en allait au bain. Aussitôt qu'ils se trouvèrent tous les deux dans l'eau, le démon s'élança sur le petit garçon, s'en empara et s'éloigna rapidement. Le père, à cette vue, sortit précipitamment de l'eau et poursuivit le ravisseur.

1. Lal Behari Dey, *Folk-tales of Bengal*, n° 12; G. H. Damant, *Bengali Folklore, Legends from Dinajpur*, dans *Indian Antiquary*, 1, p. 345; d'après Cosquin, *Etudes folkloriques*, p. 627.

2. Nous nous sommes contenté de reproduire le résumé de Cosquin, *Etudes folkloriques*, p. 627, note 3.

3. C. M. Pleyte, *Bataksche Vertellingen*, 1894, p. 99; traduction dans *Mélusine*, IX, col. 87-88.

Digitized by Google

Quand il l'eut atteint. il réclama son enfant, mais Manggarang-guring begu répondit [1]: « C'est mon enfant, pourquoi vous le donnerais-je? » — « Eh bien, reprit le père, allons chez le chef du village, pour qu'il juge entre nous ». — « Accepté, dit le démon, mais je n'ai nulle part vu votre enfant ». Tous deux s'en allèrent ensuite chez le radjah...

Les juges, après une première épreuve (qu'il est inutile de reproduire ici), soumirent à celle-ci le démon et le père. Le père devait se glisser dans une sarbacane, dont l'ouverture était trop étroite pour lui. Comme on insistait, il s'écria avec colère: « Vous ne voulez pas me rendre mon enfant, finissez-en, et qu'il soit perdu pour moi! » — « L'entendez-vous, cria le démon avec joie, maintenant je vous montrerai que l'enfant est à moi », et, ce disant, il se glissa dans la sarbacane, qu'il remplit entièrement. Ensuite, il se changea en un *atukatuk*, une sorte d'abeille, et sous cette forme, il pénétra encore plus avant dans la sarbacane. A ce moment on rendit l'enfant au père, qui s'empressa de boucher les deux extrémités de la sarbacane, de sorte que Manggarang-guring fut prisonnier et suffoqua.

Voilà, semble-t-il, un nouvel assemblage de la légende de Salomon et Asmodée avec le thème du Diable en bouteille; mais cette fois, ce n'est pas le préambule, à savoir la capture du démon, qui est exploité, c'est la substitution du Diable au roi d'Israël.

Ce n'est pas tout, le juge non professionnel qui confond le Malin a nom Salomon dans un procès de la même famille que celui qu'on vient de lire. Un manuscrit du *Midrasch Tanhouma* [2] raconte, en effet:

Un homme qui portait un pot de lait rencontra dans les champs un serpent qui poussait des cris. « Pourquoi ces plaintes, demanda-t-il? — Parce que j'ai soif; que portes-tu dans ce pot? — Du lait. — Donne-le-moi, et je te montrerai un trésor qui t'enrichira ». Qui fut dit fut fait. « Fais-moi voir maintenant le trésor. — Suis-moi ». Ils arrivèrent près d'une grande pierre: « C'est sous cette pierre qu'est enfoui l'argent ». L'homme souleva la pierre, creusa la terre et finit par

1. Pleyte suppose avec raison que le démon avait pris la forme du père.

2. De Rossi, 261, publié par Buber dans son édition du *Tanhouma*, I, p. 157. Le texte dont on va lire la traduction et que nous avons déjà utilisé dans cette *Revue*, LXXV, p. 207, fait partie de morceaux que Buber attribue à Moïse Hadarschan (XIe siècle), avec raison sans doute.

Digitized by Google

découvrir le trésor. Il s'en empara et fit mine de s'en retourner chez lui. Mais le serpent fait un saut et s'enroule autour du cou de l'homme. — « Pourquoi agis-tu ainsi? — Pour te faire mourir, parce que tu t'es emparé de tout mon avoir. — Eh bien, accompagne-moi devant le tribunal de Salomon. — Que réclames-tu, dit celui-ci au serpent? — Sa mort, parce qu'il est écrit: Tu le mordras au talon (Genèse, III, 15). — Commence par descendre de son cou, il ne convient pas que tu jouisses d'un avantage sur lui, car vous êtes tous les deux égaux devant le tribunal ». Le serpent obéit et Salomon dit à l'homme: « Toi, Dieu t'a prescrit de lui écraser la tête *(ib.)* ». Là-dessus, l'homme se jeta sur le serpent et lui écrasa le cerveau. De là cette parole des Sages: « Le meilleur des serpents, fracasse-lui le cerveau ».

Conte analogue dans un autre texte juif [1]. Là c'est un vieillard qui réchauffe un serpent gelé. Ils vont d'abord soumettre le différend à un bœuf et à un âne, puis à David, qui les renvoie sans rien décider. Finalement ils rencontrent le jeune Salomon, qui termine l'affaire en fournissant au vieillard l'occasion d'assommer le serpent.

Une autre surprise nous attend: dans le conte de Sumatra, on a dû remarquer une variété du jugement de Salomon tel qu'il est raconté dans la Bible: le vrai père de l'enfant disputé renonce à le vouloir pour lui.

Ce faisceau de coïncidences n'est-il pas fait pour suggérer l'idée d'une influence juive s'exerçant jusqu'en Extrême-Orient?

Il ne nous en coûte aucunement de souffler sur cette conjecture: ces contes indiens ne doivent rien au folklore juif, car ils se suffisent à eux-mêmes.

Il y aurait parallélisme et parenté entre ces fictions et l'affabulation des *Mille et une Nuits* si les deux victimes du démon étaient nécessairement taillées à l'image de Salomon. Mais ces pauvres gens ne lui ressemblent guère. Ensuite et surtout, ces substitutions sont banales dans la théologie aussi bien savante que populaire de l'Inde. On a même dit que la légende d'Asmodée se substituant à Salomon est un emprunt au folklore indien [2].

1. *Massé-Buch*, Bâle, 1602; Grünbaum, *Jüdisch-deutsche Chrestomathie*, p. 411.

2. Varnhagen, *Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung*, Berlin, 1882. Un magicien se vante de connaître le moyen de se dépouiller de son corps pour en prendre un autre. Il propose à un roi d'éprouver son art; le prince,

Digitized by Google

Nous avons autrefois combattu cette hypothèse avec une assurance que nous n'aurions plus aujourd'hui [1].

Reste, il est vrai, cette curieuse coïncidence que le procès dans le conte indien est porté devant le petit roi, comme il l'est, dans le conte juif, devant le jeune Salomon. Ici encore, la coïncidence est fortuite. Observons d'abord que le rôle attribué en la circonstance à Salomon, aux dépens de son père David, trahit une origine musulmane, comme nous l'avons déjà dit [2]. Le conte aurait donc été transporté assez tardivement dans les Indes. Mais, si transport il y a, ce n'est pas seulement le conte du *Tanhouma* ou du *Maasé-Buch* qui offre cette donnée, elle est plus près encore du conte bengalais dans *l'Evangile syriaque de l'Enfance*. Des camarades du petit Jésus l'ont proclamé roi. Un homme venant de Jérusalem est arrêté par eux et invité à aller saluer leur roi. L'homme y consent, et Jésus s'aperçoit qu'un serpent est enroulé autour de son cou. On devine la suite, qui d'ailleurs a perdu sa pointe [3]. Il y a mieux : un vieux texte sanscrit, les Jatakas, fait jouer ce rôle du juge ingénieux au futur Bouddha. La question est donc vidée : l'Inde n'avait pas besoin du conte juif pour la mise en scène qui nous avait arrêté un instant.

Les Jatakas [4] vont également montrer que le jugement de Salomon avait son pendant dans les Indes.

Voyant une femme se baigner avec son enfant, une Yakshini, démon femelle, s'avise de vouloir dévorer l'enfant. Elle prend la forme d'une femme, demande la permission d'allaiter le petit, puis l'emporte en s'enfuyant. La mère la poursuit : il est à moi, dit l'ogresse. Les deux femmes passent justement devant la salle d'audience du futur Bouddha, qui leur propose de trancher le différend. Il trace une ligne sur le sol et dit à la Yakshini de tirer l'enfant par

qui a des raisons de vouloir changer de peau, se prête à l'expérience ; le magicien revêt la forme du roi et retourne à la ville, où il prend sa place.

1. *Revue*, t. XVII, p. 60.

2. *Revue*, LXXV, p. 208.

3. Cosquin, *Un épisode d'un évangile syriaque et les contes de l'Inde*, dans *Etudes folkloriques*, p. 613.

4. Version pâlie, traduction singhalaise, citée dans *Mélusine*, IV, col 338. Chose amusante, Jellinek a jugé bon d'insérer dans son recueil de petits Midraschim, *Bet Hamidrasch*, t. VI p. 123, une traduction hébraïque de ce conte, d'après Thomas Steele, *Kusa Jata*, Londres, 1871.

Digitized by Google

les bras et à la mère par les jambes; il sera à celle qui l'aura tiré de son côté. La vraie mère s'y refuse.

Même histoire, avec quelques variantes, dans un drame chinois [1].

Ces deux variantes indiennes du Diable dupé ne doivent donc rien au folklore juif.

Faudra-t-il en dire autant des nombreux avatars du thème populaire qui ont cours en Occident et qui ont en commun avec l'histoire de Josué b. Lévi qu'ils se terminent par la justification de la mort ?

9. *Misère et la Mort.*

Nous ne citerons de cette variété du Diable dupé que quelques spécimens:

I. — Une bonne femme nommée Misère rend service à un pauvre vieillard, le réchauffe et le nourrit, quoiqu'elle-même soit très misérable. Le vieillard lui dit: Je suis le saint Wanon, envoyé par Dieu sur la terre pour voir comment les hommes pratiquent la charité. Pour te récompenser, je te conseille de formuler un vœu, et il sera exaucé. Misère répond: Je ne possède qu'un poirier, et les gamins viennent sans cesse en manger les fruits. Fais que quiconque montera sur l'arbre n'en puisse descendre qu'avec ma permission.

Plus tard arrive la Mort. Malgré sa misère, la pauvre femme ne veut pas lui obéir. Puis elle s'avise de lui dire de monter sur le poirier, pour lui cueillir trois poires qu'elle mangera avant de mourir. La Mort lui accorde cette grâce et monte sur l'arbre; alors elle prononce la formule, et la Mort ne peut plus redescendre.

Mais tout va de mal en pis, la vie devient impossible pour tous, et c'est à qui réclamera la mort. Attirée par le bruit, Misère accède au vœu commun et permet à la Mort de redescendre [2].

Dans un autre conte français, la bonne femme met une condition à son acquiescement: elle ne déliera la Mort que si celle-ci

1. *Mélusine*, IX, col. 385. On connaît la scène peinte sur un mur de Pompéi, scène où l'on a voulu voir une parodie du récit biblique, et qui a son précédent dans une intaille antique recueillie en Orient et où les personnages sont traités à la manière des cylindres assyriens et babyloniens, *ib.*, col. 313 et 337.

2. Deulin, *Contes d'un buveur de bière*, p. 29.

Digitized by Google

s'engage à ne venir la prendre qu'après trois appels. Mais la vieille devient si cassée, si infirme, qu'elle ne tarde pas à appeler celle qui mettra fin à sa décrépitude [1].

Ce conte ne rappelle plus le type ordinaire que par le bon tour joué à la Mort, *alias* le Diable, et cette ruse est un moyen magique enseigné à l'héroïne de l'histoire en récompense de sa charité envers un saint personnage. Il rappelle davantage la légende de Josué ben Lévi, et par le fait que c'est la Mort qui est dupée et par l'apologie de celle-ci.

Le conte suivant, qui n'est qu'une variante, nous ramène à la forme banale du Diable dupé.

II. — Misère est un forgeron extrêmement pauvre. Un jour passent devant son atelier le bon Dieu et saint Pierre. Le bon Dieu est monté sur un âne, qui vient de se déferrer; il demande à Misère de réparer le mal, mais le pauvre homme n'a même plus un morceau de fer dans sa forge. Que fait-il? Il prend une boucle d'argent qui lui reste et en confectionne un fer. Pour le récompenser, Dieu lui offre trois dons, y compris son entrée future dans le Paradis. Misère à ces dons préfère celui-ci, que ce qui entrera dans sa blague à tabac ne puisse en sortir sans sa permission.

Mais malgré cette aubaine, Misère est toujours aussi pauvre et, de guerre lasse, il se voue au Diable, lui vendant son âme pour de l'argent. Le Diable, qui est en même temps la Mort, lui accorde un délai de vingt ans pour l'exécution du marché. A l'échéance, le Diable revient. Je suis prêt, dit Misère, mais on m'a assuré que tu te rendais petit à volonté: pourrais-tu entrer dans le corps d'une fourmi? Oui, répond Platus, qui aussitôt se transforme en cet insecte. Vite Misère le fourre dans sa blague, et tous les jours le frappe sur son enclume.

Comme il n'y a plus sur terre ni guerres, ni disputes, parce que le Diable ne tente plus le monde, chacun est heureux, excepté les procureurs. Ceux-ci viennent se plaindre au roi de leur misère; il écoute leurs doléances, et voilà pourquoi la malice de Misère n'a servi de rien [2].

Même début: service rendu par un pauvre homme, nommé Misère, à de saints personnages. Récompense analogue accordée à sa bonne action: un don magique. Mais un trait nouveau

1. Carnoy, *Contes français*, p. 164.

2. Paul Sébillot, *Contes populaires de la Haute-Bretagne*, 2e série: Contes des paysans et des pêcheurs, p. 272.

Digitized by Google

apparaît, trait hors de propos, car il jure avec ce qui précède et trahit par là une infiltration: Bonhomme Misère, qui ne se rappelle plus le don merveilleux dont il est détenteur, vend son âme au Diable. Il se tire d'affaire par la ruse connue: défi à Lucifer de se rapetisser et d'entrer dans le récipient et fermeture de cette prison improvisée. Comme dans le n° I, l'anecdote est de caractère étiologique, mais facétieux, cette fois.

Dans le texte qu'on va lire, la ruse est également employée pour sauver un malheureux qui, ne pouvant plus supporter sa misère, a vendu son âme au Diable pour un peu d'argent.

III. — A la ferme de Jean les affaires vont mal. Passe un homme bien habillé qui demande à la femme si elle et son mari veulent devenir heureux: « Je suis Lucifer, roi des Enfers, et ferai votre bonheur si dans quinze ans vous me cédez votre mari ». L'offre est acceptée.

Tout va bien, mais, la quinzième année à moitié écoulée, Jean devient triste. Sa femme le rassure en lui disant qu'elle trouvera le moyen de le tirer d'affaire. Lucifer arrive: Entrez dans cette chambre, lui dit la femme. Aussitôt Jean prend la bouteille à eau bénite et verse la moitié du contenu sur la tête du Diable. Celui-ci se met à hurler de douleur et veut s'enfuir. Mais il ne le peut que par le trou aux immondices. A l'extérieur, la femme de Jean se tenait prête avec une bouteille et, quand Lucifer sort par le trou, il est pris dans la bouteille, que la femme bouche aussitôt. Le Diable tempête, mais en vain; la femme porte la bouteille sur une montagne élevée et la place en un endroit découvert, exposée aux rigueurs du climat. Lucifer était là depuis dix ans quand arriva un meunier: « Ami meunier, lui dit-il, laisse-moi sortir. — Je le veux bien, mais à la condition que je puisse prendre de chaque sac deux pelletées de farine sans que le client s'en aperçoive ». Le meunier enlève le bouchon, mais attrape le Diable par la queue et lui déclare qu'il ne le laissera pas partir avant qu'il ne lui fasse une autre promesse [1].

Cette fois, ce n'est plus seulement la donnée ordinaire qui reparaît, le conteur a pris plaisir à accumuler tous les tours destinés à tromper le Diable: aspersion de l'eau bénite, qui rappelle l'invocation du nom divin, emprisonnement dans une chambre, qui joue le rôle du récipient classique dont on ne sort que pour être capturé définitivement, trou conduisant aux

1. Conte flamand, *Revue des Traditions populaires*, XIV, p. 86.

Digitized by Google

immondices, lesquelles d'ordinaire constituent le dernier châtiment, enfin la bouteille que l'on referme. Mais par un autre trait, ce conte rentre mieux encore dans le cadre de notre thème: comme dans le conte des frères Grimm [1], par exemple, la bouteille est transportée sur une montagne, ce qui permettra au Diable d'appeler au secours, et, comme dans les *Mille et une Nuits*, l'histoire recommencera, le Diable délivré devra être remis dans l'impossibilité de nuire. Mais cette suite a été remplacée par l'introduction d'un thème populaire, sans lien d'ordinaire avec le nôtre: le Diable convient avec son sauveur qu'il entrera dans le corps de la fille du roi et en sortira seulement sur l'ordre que le pauvre homme lui intimera, d'où une récompense fastueuse [2].

Deux contes canadiens français, c'est-à-dire d'origine normande, qui appartiennent à ce cycle, vont nous ramener à la légende de Josué ben Lévi, et même à une donnée caractéristique que nous n'avons pas encore rencontrée.

IV. — Pipette est un paresseux qui quitte la maison. Il a bientôt dépensé son avoir. Avec les quelques sous qui lui restent il s'achète un pain. Comme il le rompt pour manger, saint Jacques lui dit qu'il a faim: il lui tend un morceau de son pain. Notre Seigneur arrive: même scène. Après une longue marche, il rencontre ses deux obligés. Saint Jacques lui offre une baguette, qui lui livrera tout ce qu'il souhaitera. Notre Seigneur lui fait la même offre. « Demande-lui le Paradis à la fin de tes jours, lui souffle saint Jacques, c'est Notre Seigneur. - J'aime mieux un jeu de cartes qui me fera gagner quand je voudrai ».

1. Ed. de 1815, n° 9.

2. Un conte gascon a mieux agencé le scénario: Misère, en l'espèce un forgeron, se voue au Diable et c'est son dernier jour arrivé qu'il fait la charité à Jésus, à saint Jean et à saint Pierre. Pour le récompenser, ceux-ci lui confèrent le pouvoir magique de clouer le Diable sur une branche d'un noyer et de le jeter ensuite dans les latrines. Bladé, *Contes populaires de la Gascogne*, t. II, p. 225. — Le thème de l'exorcisme du Diable a pénétré aussi dans le folklore talmudique, voir *Revue*, VIII, p. 200, et X, p. 66. Nous renonçons volontiers aujourd'hui à l'hypothèse que nous avons émise à ce propos, comme l'eût fait aussi certainement le regretté Bacher (voir *Revue*, XXXV, 285) pour la sienne, s'il avait été plus versé dans la connaissance du folklore. L'existance de ce conte dans les contes bouddhiques du Tripitaka chinois témoigne nettement contre cette hypothèse, voir Chavannes, *Cinq Cents Contes et Apologues extraits du Tripitaka chinois*, I, p. 186.

Digitized by Google

Dieu ordonne à la Mort d'aller quérir Pipette. — Pourquoi ne m'as-tu pas averti? lui dit Pipette: je n'ai pas la barbe faite. Il ajoute: « Pendant que je vas me greyer (me préparer), va dans l'arbre devant la porte m'emplir ce panier de cenelles, pour qu'on les mange en chemin ». La Mort monte dans l'arbre et Pipette, prenant sa baguette, souhaite que la Mort reste collée dans le cenellier tant qu'elle ne renoncera pas à l'emporter. La Mort cède et retourne près de Dieu, lui disant qu'elle ne retournera quérir Pipette. Devenu vieux, il se fait enterrer en vie; mort, il va à la porte du Paradis. Saint Pierre lui en refuse l'entrée. Laisse-moi me cacher derrière la porte. Saint Pierre le lui accorde. Il sort ses cartes et propose à un autre à ras lui (près de lui): «Veux-tu jouer aux cartes: jouons place pour place ». Il gagne et prend sa place. Il renouvelle la scène jusqu'à ce qu'il arrive près de Dieu, à qui il propose de jouer aux cartes. Tu es bien là, restes-y [1].

Un autre conte de la même collection se termine ainsi: « L'homme arrive à la porte du ciel, où Pierre ne veut pas le laisser entrer. Encore une grâce, saint Pierre, entrebaillez la porte que je puisse voir la beauté du ciel. Saint Pierre la lui entrebaille. Aussitôt l'homme jette son sac dans le ciel et se souhaite dedans. Sitôt souhaité, sitôt fait » [2].

Ces deux contes sont bien de la même famille que ceux que nous venons de voir: même introduction, même acte de charité accompli par un pauvre homme en faveur de Jésus et d'un ou plusieurs saints, même offre de récompenses magiques, dont l'une est l'entrée au Paradis, à laquelle l'intéressé préfère un avantage moins éloigné, même malice employée pour clouer la Mort, ou le Diable, à une branche d'arbre, enfin, même renonciation à une immortalité qui sans doute n'est pas souhaitable (indiquée seulement par ces mots que l'homme se fait enterrer *en vie*, abandonnant par là le privilège dont il jouit).

L'histoire pourrait s'arrêter là, mais notre bonhomme, après sa mort, veut entrer au Paradis, revenant ainsi sur son refus, puis par ruse il arrive à ses fins, et cette ruse a le même caractère que celle de Josué ben Lévi.

1. *Journal of American Folk-lore*, vol. XXIX, janvier-mars 1916, *Contes populaires canadiens*, p. 105.

2. Saint Pierre lui avait donné un sac dans lequel tout ce qu'il voudrait entrerait. *Ib.*

Digitized by Google

Que faut-il penser des relations de ce groupe de contes avec le folklore juif ?

Les quatre premiers contes ne coïncident avec leurs analogues juifs que par la combinaison des éléments ordinaires du Diable dupé avec l'apologie de la mort comme conclusion. Le tout est de savoir si cette combinaison ne peut pas s'expliquer par une opération banale de l'esprit ou si elle trahit nécessairement un emprunt. A notre avis, la seconde de ces explications est trop douteuse pour qu'on l'adopte sans raisons sérieuses. Le folklore regorge de combinaisons de cette nature. Quant au fond même de l'apologie, il n'a pas besoin d'être attribué à une infiltration : placée devant le même problème, l'imagination découvre la même solution, ou, mieux encore, s'inspire de notions devenues universelles.

Mais, pour ce qui concerne l'entrée au Paradis du héros de l'histoire, il nous paraît invraisemblable que l'imagination ait, en deux régions différentes, trouvé dans son propre fonds des éléments aussi particuliers ; ce détail, dans les contes canadiens-normands, doit provenir de la légende juive. Par quelle voie s'est opérée la transmission, c'est aux folkloristes professionnels de le découvrir.

* * *

Arrivé au terme de cette petite étude, nous n'essayerons pas de rechercher l'origine du conte du Diable dupé. C'est une tâche que nous ne voulons pas assumer, n'ignorant pas la vanité de pareilles recherches. Depuis la découverte du conte égyptien des *Deux frères* nous reportant au XIVe siècle avant l'ère chrétienne, antérieur, par conséquent, à la naissance du bouddhisme, auquel on veut d'ordinaire attribuer la paternité de la plupart des contes, le scepticisme s'impose, ou plutôt on doit postuler un âge préhistorique pour ces productions de l'esprit humain. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, à notre avis, c'est que le Diable dupé se présente sous deux aspects :

1° C'est une simple ruse facétieuse, ne comportant pas nécessairement un personnage diabolique, et de ces ruses le folklore

Digitized by Google

en imagine de toutes sortes, telle, par exemple, celle de la feinte maladresse [1];

2° Quand le Diable est le héros principal, c'est le résidu d'un mythe dualiste, la lutte du Dieu du mal et du Dieu du bien, finissant par la victoire, plus ou moins complète, de celui-ci.

Nous ajouterons, pour terminer, que l'inventaire auquel nous venons de procéder semble bien mettre en lumière un des traits du folklore juif, plus ou moins savant, la tendance à promouvoir les créations de l'imagination populaire à la dignité d'arguments théologiques. Et ce trait semble naturel, ces légendes ayant été transmises par des rabbins.

Israël Lévi.

1. Un être malfaisant, sorcier ou sorcière, ogre ou ogresse, veut mettre à mort une créature humaine que la malchance a livrée en son pouvoir, et, pour cela, lui propose un acte en apparence sans danger, qui le conduira sûrement au trépas. L'innocent, plus avisé que son ennemi, le prie de lui montrer d'abord la manière de s'y prendre pour lui obéir: sans méfiance, le démon s'exécute et c'est lui qui succombe. Cosquin a réuni un très grand nombre de spécimens de ce conte dans ses *Etudes folkloriques*, p. 349 et s. (*Le conte de la Chaudière bouillante et la feinte maladresse dans l'Inde et hors de l'Inde*). Aux exemples qu'il cite il faut ajouter une des scènes de l'histoire de Yisbi Benob (voir *Revue*, XVII, p. 202 et 206); Orpha, mère d'Isbi, occupée à filer, laisse à dessein tomber son fuseau et dit à Abisaï de le lui rendre; éventant la mèche, le jeune homme jette le fuseau à la tête de la mégère et la fait ainsi mourir.

Digitized by Google

Le Dictiennaire hébraïque de Ben Jehouda

I.

Il y a environ vingt ans qu'a commencé de paraître le Dictionnaire dont je veux parler ici. Il en est à présent à son septième tome et embrasse dans une pagination continue 3.692 pages en doubles colonnes d'impression serrée, format de lexique. Il va de la lettre א jusqu'au mot נסך. Des 22 lettres de l'alphabet hébraïque il manque donc plus de 9 lettres encore, qui rempliront environ 5 autres volumes. Le plan primitif sera par conséquent sensiblement dépassé comme étendue. Remarquons tout de suite que cela ne sera pas au détriment de l'œuvre. L'auteur lui-même n'a pu estimer exactement au début de son entreprise la richesse du matériel, bien qu'il eût déjà réuni ses fiches, dont j'ai pu voir une partie en l'année 1908. C'est sur la foi de cet examen que W. Bacher ainsi que moi-même, nous avions recommandé chaudement la publication d'une telle œuvre, recommandation qui a été suivie de succès, ce qu'il m'est permis de constater après coup avec satisfaction, la chose n'ayant été mentionnée nulle part. L'auteur, Eliézer Ben Jehouda, mort le 16 décembre 1922, a mené son travail à bonne fin, de sorte que son collaborateur a pu le préparer pour l'impression, et que les tomes VI et VII ont déjà paru, depuis la mort de l'auteur. Je me propose d'apprécier l'œuvre entière, mais pour les détails je me bornerai aux deux récents volumes, que j'ai examinés à leur apparition autant qu'il est possible de le faire pour un lexique aussi étendu. L'ouvrage, intitulé en hébreu מלון הלשון העברית [1]

1. *Thesaurus totius Hebraitatis et veteris et recentioris.* Auctore Eliezer Ben Jehuda Hierosolomitano. Schönebergi apud Berolinum. In aedibus Prof. G. Langenscheidti. Vol. VI (1925), 2749-3221, vol. VII (1927), 3222-3692.

Digitized by Google

הישנה והחדשה, possède aussi un titre latin, anglais, français [1] et allemand.

Le but de l'œuvre est déjà exprimé dans le titre: elle veut constituer le répertoire lexicographique de l'ensemble de la littérature hébraïque. Elle doit être un dictionnaire de la Bible, du Talmud et du Midrasch, de la littérature post-talmudique comme de la littérature hébraïque moderne. Alors qu'il existe des dictionnaires de la Bible depuis le xe siècle et du Talmud depuis le xie, on manquait complètement de dictionnaire pour la littérature hébraïque du moyen-âge, qui embrasse environ 20.000 ouvrages. A cet égard l'œuvre présente comble une lacune très sensible. Les écrits hébraïques sont répartis par Ben Jehouda, d'accord avec l'opinion générale, en quatre groupes: la Bible, le Talmud et le Midrasch, la littérature post-talmudique et la littérature contemporaine. A cette dernière appartiennent aussi les nouveaux vocables forgés par l'auteur lui-même ou par d'autres dans la mesure où ils ont trouvé accès dans la langue hébraïque courante ressuscitée par les efforts mêmes de Ben Jehouda ou dans les ouvrages et revues hébraïques. Pour rencontrer un vocable néo-hébraïque de ce genre il n'y a pas loin à chercher, car le titre lui-même, à savoir *Millon*, est une création de l'auteur, qui a été adoptée pour désigner en hébreu un dictionnaire. Comme de nouvelles formations de mots sont nécessaires pour la langue courante, il s'est constitué en Palestine une société spéciale de langue hébraïque qui, entre autres tâches, s'est proposé de refréner ou d'éliminer les tendances inconsidérées. D'autre part, il circule continuellement de nouveaux mots, de sorte que des lexiques ont été composés pour l'intelligence de ceux-ci, en dernier lieu par Laser et Torczyner. Toutefois c'est à Ben Jehouda que revient le mérite d'avoir ouvert la voie: son œuvre peut donc passer, à ce point de vue, comme faisant date, encore que, dès son apparition, son travail soit en partie lacuneux et en partie dépassé. L'importance de ce dictionnaire n'est pas là.

La matière de l'ouvrage est puisée aux sources, qui sont différenciées l'une de l'autre par des signes. Une astérisque désigne le Talmud et le Midrasch; trois points les écrits post-

1. *Dictionnaire complet de langue hébraïque ancienne et moderne*, etc.

Digitized by Google

talmudiques; deux points les mots les plus récents créés par l'auteur lui-même ou par d'autres auteurs contemporains, tandis que les mots bibliques sont dépourvus de tout signe. On peut approuver, de façon générale, un pareil système, quoique les limites en soient élastiques, car des livres de basse époque biblique, comme, par exemple, Kohélet, sont très proches de la langue de la Mischna et de celle de Ben Sira. En tout cas la connaissance des sources est importante. L'hébreu a été, au moins jusqu'à la clôture de la Mischna, c'est-à-dire jusqu'au IIIe siècle, une langue vivante, qui *n'a pas emprunté à la Bible son vocabulaire. Le Talmud et le Midrasch ne connaissent pas encore le « style mosaïque », qui ne commence d'apparaître que vers les* X-XIe *siècles.* La que tion de l'origine et du développement du style mosaïque, que j'ai soulevée ailleurs et étudiée brièvement [1], ne peut pas être traitée ici incidemment; elle a de l'importance au point de vue lexicographique. Pour le moyen-âge la Bible et le Talmud ont été considérés comme des grandeurs sacrées et ont dominé la langue, qui n'était plus langue vivante. Les changements dans la signification des mots remontent en première ligne aux langues, sémitiques et non sémitiques, que les Juifs avaient adoptées comme langues maternelles dans les pays de la Diaspora. La même observation vaut aussi en ce qui concerne la prononciation de l'hébreu, surtout dans les pays d'Europe au moyen-âge, chose qui, à la vérité, ne s'aperçoit pas dans l'écriture et ne peut se deviner que par les transcriptions dans le langage courant. Sur la langue de la littérature médiévale, l'Orient comme l'Occident ont exercé une influence puissante tant au point de vue de la morphologie que de la sémantique. Tout est encore à faire à ce sujet.

Sur l'hébreu du moyen-âge, en effet, on manque jusqu'à présent de tout travail préparatoire à l'intelligence historique des faits. Même dans le présent ouvrage ce point passe tout à fait à l'arrière-plan, en ce qui concerne les citations et tout le reste, par rapport à la Bible et au Talmud. Ceux-ci, en effet, sont étudiés plus à fond que la littérature hébraïque du moyen-âge, pour laquelle l'expression de post-talmudique ne dit rien de

1. *Leo Modenas Briefe und Schriftstücke*, Budapest-Strasbourg, 1905, partie allemande, p. 15-18.

Digitized by Google

positif. Ce terme ne fait que la limiter dans le temps, sans la caractériser au point de vue du fond. En outre elle est, pour le fond comme pour la forme, incomparablement plus variée que les œuvres de la tradition juive que l'on nomme *a potiori* brièvement Talmud, faute d'une désignation plus adéquate. Ajoutez à cela que l'auteur est plus au courant de la Bible et du Talmud que de la littérature aux multiples ramifications du moyen-âge.

Celle-ci embrasse, si l'on prend à la lettre le terme de post-talmudique et qu'on y ajoute le XIXe siècle avant la rénovation toute récente de la langue, 1.400 ans en chiffres ronds. Période considérable, pendant laquelle toutes les langues se sont modifiées à beaucoup d'égards, mais surtout une langue qui n'est pas limitée à *un* pays, mais s'étend sur les régions les plus diverses, presque sur tous les pays qui ont possédé une culture quelconque. Je serais donc porté à demander si pour l'hébreu, à côté du *temps*, il ne faut pas considérer aussi l'*espace*. La Babylonie, l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne, pour ne nommer que quelques pays, pourraient être, au point de vue de l'hébreu, traitées séparément, car leurs Juifs ont écrit un hébreu sensiblement différent, sinon grammaticalement, du moins au point de vue lexicographique et stylistique. Ceci n'est pas un reproche que nous adressons au présent dictionnaire; nous voulons, au contraire, indiquer par là quelles difficultés l'auteur a eu à surmonter. Il a ouvert la voie, il a posé les fondements sur lesquels on aura à bâtir plus tard en ce qui concerne le point que nous avons touché. Si, parmi les quatre groupes lexicographiques entre lesquels l'auteur divise sa matière, le groupe médiéval n'est pas à la même hauteur que les trois autres, il n'en faut pas moins considérer cette partie comme la plus méritoire de l'ouvrage, parce que Ben Jehouda nous donne le *premier* dictionnaire en ce domaine vaste et difficile, tandis que pour la Bible et le Talmud il existe déjà des dictionnaires depuis près d'un millier d'années.

Le savoir étendu et le zèle ardent de Ben Jehouda ont également fourni de l'excellent en ce qui concerne ces deux dernières œuvres. Pour parler d'abord du Talmud et du Midrasch, il y a lieu de remarquer que, même pour cette couche moyenne de la littérature hébraïque, il n'y a point de dictionnaire qui en présente le vocabulaire tout entier, car les lexiques de Nathan Ben Yehiel (XIe siècle à Rome), l'*Arouch*, que A. Kohut a réédité de

Digitized by Google

façon critique et a complété en huit volumes (*Aruch completum*, comme aussi le dictionnaire néo-hébraïque en quatre volumes de J. Levy et le *Dictionary* en deux volumes de M. Jastrow, qui en dépend, sont pleins de lacunes. Quoique à un moindre degré que l'*Arouch* de Nathan Ben Yehiel, ces deux auteurs s'occupent principalement des mots difficiles pour la forme et le fond. En conséquence, quels que soient les progrès réalisés par les travaux de Kohut, Levy et Jastrow, un dictionnaire *complet* du Talmud et du Midrasch est un besoin pressant de la science. A ce besoin répond le présent dictionnaire, en ce qu'il relève *tous* les mots hébreux qui se rencontrent dans le Talmud et le Midrasch, qu'ils soient déjà dans la Bible ou non et sans se préoccuper s'ils sont difficiles ou faciles à comprendre. Sur la base de notre dictionnaire il est possible d'établir quels mots hébreux nouveaux se trouvent dans le Talmud et le Midrasch qui manquent dans l'hébreu biblique ou qui y sont employés dans un autre sens. En nous donnant la lexicographie hébraïque intégrale de la tradition juive, le *Millon* de Ben Jehouda offre un secours précieux à l'étude philologique de la Bible. Il est vrai, le néo-hébreu a depuis longtemps été utilisé pour l'éclaircissement de l'hébreu biblique, mais ceci ne peut se faire systématiquement et aisément qu'à présent, grâce au *Millon*. C'est là un mérite de l'ouvrage qu'on ne saurait exagérer.

C'est encore un des mérites de cette œuvre que d'avoir utilisé des textes manuscrits provenant tant des bibliothèques connues que de la Gueniza, c'est-à-dire des fragments sortis au jour de la chambre de débarras de la synagogue du Vieux-Caire (Fostât) et dispersés de par le monde. Malheureusement il n'est pas rare que Ben Jehouda ait omis d'indiquer le lieu ou le possesseur des fragments. Un défaut plus grave encore, c'est qu'il s'est servi du texte courant, censuré, du Talmud, dans lequel les mots visés par la censure, concernant les païens, les judéo-chrétiens, les hérétiques, l'apostasie, le Talmud, les idoles et l'idolâtrie sont remplacés par d'autres, et qui prêtent à la confusion, de telle sorte que, pour ne prendre qu'un exemple, on a devant soi, au lieu d'un hérétique, un Sadducéen ou un Samaritain. Nous donnerons plus loin d'autres exemples. L'ouvrage de Rabbinowitz en 16 volumes, où sont rassemblées, sous le titre de *Diqdouqé Soferim* (Variae lectiones) les variantes manuscrites du Talmud

Digitized by Google

babylonien, quoique tous les traités n'y soient pas représentés, ne semble avoir été qu'exceptionnellement utilisé par notre auteur. Il eût pu tirer aussi un excellent parti de la reproduction photo-lithographique du seul ms. du Talmud qui nous soi parvenu, et à peu près complet, le *Codex Monacensis*, publié par les soins de H. L. Strack. S'il eût eu quelque connaissance de la littérature juive moderne, notre lexicographe eût pu, même sans examen des manuscrits, savoir que les expressions hébraïques que j'ai mentionnées sont des mots censurés.

Au premier plan dans notre Dictionnaire se présente le Talmud *Babli*, encore que le *Yerouschalmi* ait été mis à contribution. Cependant il eût fallu l'utiliser davantage. Il est vrai que le texte du Yerouschalmi est plus en désordre que celui du Babli; toutefois, en ce qui concerne les textes hébreux, il mérite peut-être plus de confiance, du moins pour l'orthographe archaïque de bien des mots, particulièrement l'orthographe contractée. Il eût fallu aussi se servir du recueil des variantes de B. Ratner. Ce que nous critiquons ici, ce sont des fautes de forme, qui ne pouvaient s'éviter dans l'état présent du texte du Talmud, si la tâche d'établir un lexique complet de l'hébreu devait, selon le dessein de Ben Jehouda, incomber à un seul auteur.

Comme le titre l'indique déjà, le Millon doit être un dictionnaire de l'hébreu : aussi l'araméen, sauf quand il a pénétré dans l'hébreu, n'est-il pas admis. Sont exclus les mots d'emprunt grecs et latins, qui s'élèvent dans le Midrasch à 1.500 environ, ainsi que les mots persans, etc. Ben Jehouda avait conçu le dessein de préparer un dictionnaire spécial pour les mots étrangers de cette littérature, afin de compléter son œuvre et en faire un dictionnaire intégral du Talmud et du Midrasch. Sous la forme présente, il ne peut remplacer les lexiques de Kohut, Levy et Jastrow. Il a été cependant donné à Ben Jehouda de terminer en manuscrit l'œuvre de sa vie à laquelle il s'appliqua avec tant de zèle. Elle est là, achevée, et préparée pour l'impression par ses collaborateurs. La rapide apparition des deux derniers tomes (1925-1927) autorise à espérer que le tout verra le jour dans un court délai.

Ben Jehouda a fort bien travaillé aussi pour la lexicographie de la *Bible*, non seulement en donnant souvent les passages *in-extenso*, plus que ne font les concordances, ce qui n'est pas le cas pour les dictionnaires modernes à l'exception du *Thesaurus*

Digitized by Google

de Gesenius peu employé, mais encore et en première ligne par des recherches originales, qui sont en partie reléguées dans des notes particulières et fort nombreuses, où il faut considérer comme un avantage que l'auteur consulte les vieux ouvrages classiques de la philologie hébraïque du xe au xiie siècle (Hayoudj, Aboulwalid, Kimhi etc.). Pour ceux qui lisent l'hébreu, le *Millon* remplace le dictionnaire biblique hébreu, d'autant plus qu'il rend les phrases, quoique de manière insuffisamment conséquente, en allemand, en français et anglais. Ben Jehouda qui possédait parfaitement l'arabe, comme langue vivante, a employé l'arabe avec beaucoup de bonheur, pour éclaircir la signification de certains mots.

Il faut louer particulièrement la richesse et la lumineuse disposition des différents articles comme aussi la simplicité et la clarté de la langue. Tout est absolument transparent. De très nombreux articles seraient à citer comme des modèles, par exemple, au tome VI, les articles מה, p. 2819-2827, le pronom מי, p. 2954-2960, les substantifs: מים, p. 2964-2970, מעלה, p. 3173-3178 et מעשה, p. 3202-3208, qui ont la valeur de véritables monographies. Il en est de même des articles suivants du tome VII: מָשׁוּ (3369-70): משיח (3370-72); משך (3374-3380); מָשָׁל (3386-89); משפט (3408-411); מצא (3224-3232); מצוה (3239-43); מקום (3268-74); נא (3457-60); נאם (3466-68); נבא, נבוא (3474-77); נגד (3496-98); נחש (3613-17); נטל (3630-36). Il y aurait encore d'autres articles à mentionner aussi bien dans le VIe que dans le VIIe volume; mais ceux que nous avons cités suffisent pour donner une idée de la manière ample dont est traitée notre langue. Parmi les notes il y aurait à signaler les articles sur משׁך, Isaïe, xxxiii, 4 (3414); מִשְׁעִי Ezéchiel, xvi, 4 (3405); משכיל (homme instruit) (3431); מִשְׁכִּית (3432 et 3433); 3561 sur נוב שפתים, en ce qui concerne la Bible (à l'exception de משכיל). Plus loin d'ailleurs je citerai le jugement autorisé de Bacher sur ce point.

Pour apprécier pleinement la signification du Dictionnaire de Ben Jehouda, il y a intérêt à le comparer avec l'œuvre analogue de J. S. Fin, intitulée *Ha-Oçar*, qu'après la mort de l'auteur S. P. Rabinowitz a publié à la librairie Achiasaf en 1912-13. Il embrasse en 4 tomes 2259 pages à deux colonnes et ne va que jusqu'au milieu de l'avant-dernière lettre, sans avoir été achevé,

Digitized by Google

que je sache. Ce dictionnaire hébraïque est, lui aussi, une production estimable, mais il est bien loin d'approcher du présent ouvrage. Il n'y a qu'une voix pour reconnaître l'effort accompli par Ben Jehouda. C'est ainsi que W. Bacher, la plus grande autorité reconnue pour tout l'hébraïsme, écrit dans une notice de la *Deutsche Literaturzeitung* entre autres choses : « Tout particulièrement précieuses sont les contributions à l'*histoire de l'exégèse* de certaines expressions bibliques ou postbibliques, dans lesquelles Ben Jehouda témoigne de jugement sûr et de tact philologique. Maints passages bibliques sont éclaircis par lui de façon nouvelle, par une exégèse originale. » Immanuel Löw s'est exprimé avec un véritable enthousiasme dans les termes suivants : « Le zèle de Ben Jehouda à recueillir ses matériaux est tout-à-fait extraordinaire et peut se comparer sans hésitation à la formidable entreprise de Daniel Sanders. Il ne sera pas facile à un travailleur isolé d'en faire autant. Ce qu'on est en droit d'attendre d'un Thesaurus qui renferme tout, voilà ce qu'a accompli le travail de Ben Jehouda. Ben Jehouda connaît la méthode et les résultats de la philologie sémitique comparée. » Je m'en tiendrai à ces deux citations, qui conviennent à cette Revue, où l'œuvre en question n'a pas encore été appréciée. Ces jugements favorables, exprimés à propos des premières livraisons, ont été pleinement confirmés par les volumes parus ultérieurement et, s'il est possible, mieux mérités encore. Moi-même je me suis exprimé, dans l'annonce du tome VI, *Literaturzeitung* 1926, col. 1385-89, sur le plan et les mérites de l'œuvre, mais je crois qu'une appréciation plus détaillée est dans l'intérêt de la science, par ce motif déjà que le nombre croissant des acheteurs hâtera l'achèvement de l'œuvre totale. La publication de cette œuvre coûteuse a été jusqu'ici rendue possible, à côté de ce qu'ont fait quelques mécènes, par la « Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums » à Berlin, qui s'est assuré ainsi la gratitude des cercles intéressés, et en particulier de tous les hébraïsants. Une augmentation de la vente des volumes déjà parus de cette œuvre monumentale hâterait l'apparition des volumes encore inédits, ce qui enrichirait la littérature hébraïque d'un dictionnaire digne d'être mis en parallèle avec le Thesaurus grec de Stephanus et le Thesaurus latin de Forcellini.

Digitized by Google

II

En abordant à présent les détails, je tiens à remarquer d'abord que la présentation est très satisfaisante: papier et caractères sont excellents. L'impression aussi est correcte, les fautes rares, sauf que certaines lettres ça et là ne sont pas bien sorties, ce qu'on est en droit de critiquer, surtout dans une maison comme celle de Langenscheidt. Il est surprenant de trouver un nombre relativement élevé de fautes d'impression dans les mots *non-hébraïques* des traductions des mots importants, ce qu'on aurait pu éviter aisément à Berlin. Mais, pour des raisons techniques, je renonce à signaler les fautes qui m'ont frappé. J'arrive donc aux remarques de détail, pour lesquelles je n'indique pas le tome, puisque le dictionnaire possède une pagination continue.

P. 2749 *b*. Il est mentionné comme fonction du מ de former le participe du Poual et du Hifil. Pourquoi ne pas parler du Piel ?

2783 *a*. Pour *Meguilla* (rouleau) plusieurs passages du Talmud et du Midrasch sont cités. Il manque le très intéressant passage de *Sanhédrin* 97 *b*, où il est question d'un rouleau écrit en hébreu, apporté par un soldat juif de Perse (ou de Rome ?). En outre, il aurait fallu remarquer que מגילה dans le Talmud et le Midrasch a pris la signification de « petit rouleau » (voir mon *Zur Einleitung in die heilige Schrift*, p. 38, et mon *Althebräisches Buchwesen*, p. 66 suiv.). Inexacte est donc la définition de Ben Jehouda : ארוך « long ».

2787 *a*. Pour le bouclier de David מגן דוד, l'auteur n'a apporté qu'un unique passage du *Eschkol ha-Kofer*, du Caraïte Juda Hadassi, et il a supposé qu'il émane du copiste, ce qui le daterait de l'an 1497. Ceci est controuvé. Dans mon article *Magen David* (*Jew. Encycl.*, VIII, 251-2), j'ai moi-même cité ce passage comme le plus ancien, en indiquant toutefois que le symbole est très ancien et a pénétré chez les Juifs longtemps avant le XIIe siècle. Pour des articles aussi importants, une référence bibliographique eût été à propos, ce que l'auteur ne fait jamais.

Digitized by Google

2815 *a*. Sub מדפים, au lieu de ר"א מודונא il faut lire רו"א ממודונא, comme il s'appelle toujours lui-même (naturellement sans ר'). Ce n'est pas une faute d'impression, car on lit la même chose dans la liste des abréviations, sous ר"א. Traduction de Leone. Dans cet article malheureusement on ne voit pas quand מדפים, cette intéressante désignation, apparaît pour *la première fois*, chose qu'à bon droit on serait curieux de savoir.

2818 *b*. Pour מדרש, cf. Bacher, *Terminologie*, sub voce.

2829 *a*. Au lieu de ר"ח בר"ה הנשיא, lire ר"א etc., comme, exactement, 2830 *b*, l. 8.

2834 *b*. מהרה, copieux exemples bibliques, mais pas un post-biblique. Pourquoi ?

2847 *a*. מומר. Exemples tirés du Talmud, de Maïmonide et d'autres, sans remarquer que c'est là un mot de la censure, mis à la place de משומד. *Moumar* a été autorisé parce que c'est l'exacte traduction de *conversus*. De là on a formé aussi le verbe המיר דת, qui est cité 2861 sub מור d'après *Soucca*, 56 *b*. Il y a déjà une petite littérature sur ce mot (Porges, Bacher, etc).

2852. מוסר (dénonciateur, delator). Ben Jehouda remarque lui-même, en note, que dans le ms. il est écrit מסור. C'est là le terme exact, tel qu'il est encore aujourd'hui dans la partie populaire : *Mosserer*. Un plus riche matériel eût été désirable. 2973 *b*. l. 13, B. J. lui-même cite de Tosefta *Sanh*. 13, 5 המסורות et 3061 *b*, au milieu des consultations du Rosch, מסור.

2881 *a*. Pour מזיד, B. J. cite deux fois le même passage (*Yebamot*, VI, 1) dans le même sens. De même, 3265 *a*, *R. H.*, IV, 3, sub. מקדש. Voir encore *infra*, sub. 3149 *b* et 3310 *b*.

2926 *b*, l. 3. De *Berachot* 53 *a* est cité נותים (dans notre texte censuré), alors que déjà le contenu du passage montre qu'il faut lire גוים. Il y est question d'une grande ville dont la plupart des habitants sont des païens, sur la lumière desquels il n'est pas permis de dire de bénédiction.

2829 *b*. ביחק. On lit dans j. *Soucca* 53 *d* en bas : Rab (רב) disait : j'ai entendu (שמעית) de mon oncle (R. Hiyya) que, si quelqu'un lui donnait le psautier de R. Méir, il en voudrait effacer tous les alléluias, car R. Méir n'avait pas considéré et écrit ce mot comme contenant un nom divin. Ben Jehouda cite ce

Digitized by Google

passage in-extenso et en indique entre parenthèses comme l'auteur רב שמעית, comme s'il y avait un docteur du Talmud du nom de שמעית. Perfidie d'une fiche sur laquelle était noté אמר רב שמעית וכו', ce qui a causé cette grossière méprise. Avis à tous ceux qui travaillent sur des fiches.

2948*a*. Cite מִטַּלְטְלִין, mais non מִטַּלְטְלִין (*mittaltelin*), qui se rencontre souvent comme opposition à מִקַּרְקְעִין, que je ne voudrais mentionner qu'en général.

2974*a*. De *Sifré* Nomb. 16, est cité: שבטילון איבה ושנאה וקנאה ועול דבבות. L'éd. Horovitz lit: ובעלי דבבות. Il faut lire: וּבַעַל דְּבָבוּת = « inimitié ». Voir encore d'autres passages *Millon*, 865 *b*, sub דבב.

3030*a* 18. De *Soferim*, 15, 8, est cité: תורה.. משנה.. והש"ס (encore 3290*a*, l. 1; 3404*a*, l. 11 et d'autres). Comme on sait, ש"ס est l'abréviation de ששה סדרים. Mais la Mischna même est nommée par les anciens משנות et non ש"ס. Déjà Rabbinowicz, *Variae Lectiones*, VIII, 68, dit de la première édition du Talmud, censurée (Bâle 1578-1581): au lieu du mot תלמוד, on a mis גמרא ou bien ש"ס ou לְמוּד. Le terme ש"ס vient des Tosafistes (voir mon article dans *Freie jüdische Lehrerstimme*, Vienne, VI, 1917, 7-8).

3059*a* מַלְקָה, « coups de fouet ». Ce mot n'existe pas. Il a pour origine la prononciation des Juifs allemands, qui prononcent מַלְקוֹת (= malqouss) comme מַלְקוֹת. Ni le singulier, ni le pluriel n'existent. Tout l'article est donc à biffer.

3066*b*. מַמְזֵר et 3068*a* מַמְזֶרֶת sont sans aucune raison définis de façon différente. Le bâtard masculin est né de l'*adultère*, le féminin de l'*inconduite*. Les vues sont partagées dans le Talmud; il serait plus juste, d'après l'opinion générale, de définir comme suit: d'une union qui est passible de la peine du retranchement (כרת).

3074*b* מַמְשָׁלָה. Ce singulier, qui n'est attesté par aucun exemple est déduit du pluriel, plusieurs fois attesté. ממשלות. Le singulier aurait été, par analogie avec משל : מַמְשָׁל. Le pluriel משלות est indiqué sous le vocable, qui n'existe pas davantage, משלה (3391 *b*), où l'important passage *Schir Rabba* sur I, 1 manque, passage d'où il ressort que les Proverbes étaient appelés ס' משלות, car on lit אמר משלות ג' (Prov. I, 1; X, 1; XXV, 1). Jérôme écrit, dans le *Prologus Galeatus*: « Proverbia quae illi

Digitized by Google

parabolas i. e. *Masaloth* appellant », à quoi répond aussi le *Misloth* (compléter par Schelomo) mentionné par Origène (cf. mon *Zur Einleitung in d. H. Schr.*, 37).

3097-98. מִנַּיִן. B. J. définit: particule interrogative de lieu, donc = d'où. Mais il faudrait distinguer entre le néo-hébr. מִנַּיִן et l'hébreu מֵאַיִן. Tandis que ce dernier est simple particule de lieu, le premier signifie presque sans exception: *de quel passage de la Bible*. C'est ce que montrent aussi les textes à l'appui cités par B. J. C'est en effet un terme d'école, qui s'emploie toujours pour demander la source biblique. C'est un point que j'ai exposé dans ma Revue *Magyar Zsidó Szemle* (Revue judéo-hongroise), IX (1892), p. 710 suiv., et ceci a été admis aussi par Bacher, *Terminologie*, I, 106 et II, 114. Il aurait donc fallu donner une exégèse conforme à ce sens.

3113*b*, note: au lieu de ד' בכר, lire בנימין זאב בכר.

3149*b*, l. 13-15 et *Ibid.*, l. 17-19 auraient pu être réduits en un. Pourquoi écrire deux fois l'une après l'autre un seul et même passage?

3156*b*, מעוני. Le seul témoignage cité est le texte souvent étudié de j. *Taanit* IV, 2 (68*a* 47), d'après lequel dans le vestibule du Temple furent trouvés trois exemplaires de la Tora, qui différaient l'un de l'autre chacun sur un point. On donne l'explication traditionnelle, d'après laquelle, dans l'exemplaire douteux, Deutéron. XXX, 27 avait, au lieu de מעונה, מעון. Je renvoie à mon *Althebräisches Buchwesen*, 101-105, où cette information, extrêmement importante au point de vue des anciens manuscrits de la Bible, est l'objet d'une discussion critique. J'en suis venu à cette conclusion que par מעוני on veut désigner le ms. de la Tora qui existait encore en son temps dans la localité de Maon (près Tibériade). J'ajoute encore ici un argument à l'appui de mon hypothèse. Les trois mss. sont nommés dans l'ordre suivant: 1. מעוני; 2. דעטוטי; 3. היא. D'après l'explication usuelle, on trouve après comparaison qu'il y avait des divergences concernant Deut. XXXIII, 27 (= 1), Exode, XXIV, 5 (= 2) et l'orthographe de היא (au lieu de הוא, 9 fois ou 11 fois). Or, je demande pourquoi la variante de Deut. est signalée *avant* celle d'Exode, si les mss, ont été nommés d'après les variantes. Qu'au contraire l'exemplaire qui se trouvait dans la région de Tibériade, siège de l'Académie des docteurs, par conséquent le plus utilisé et le plus

Digitized by Google

visible, ait été nommé en première ligne, c'est compréhensible. Si le point important était les variantes, celle de נערי : זעטוטי aurait dû être mentionnée d'abord comme étant la première et aussi la plus importante.

3240 *a* en bas. L'incompréhensible המצוה והחקים (Jérémie, xxxii, 11 dans la lettre d'achat, n'est pas expliqué par la périphrase: c'est une partie de l'acte d'achat.

3240 *b*, l. 10 du bas. כ"ם par deux fois (*Sanh.*, 56 *a*) est un mot de la censure au lieu de עבודה זרה. « Les serviteurs des étoiles et des planètes » n'appartiennent pas aux sept préceptes noachides.

3286 *a* מוקצה. Textes insuffisants à l'appui de cet important concept halachique: le texte capital *Béça* 3 *a* manque.

3287 *b* 5. Il aurait fallu signaler *en bas*, là où il est question de מודה במקצת.

3290 *a*, l. 16 d'en bas. Comme preuve de ce que מקרא signifie Bible, l'auteur allègue encore un vers d'Abraham ibn Ezra: אין תזרה ואין מקרא, où, en réalité, ainsi que le démontre le conteste, מקרא, comme il arrive souvent, désigne les Prophètes et les Hagiographes. Dans la citation suivante מקראות וחומשים, le mot a également ce sens.

3305 *b*. מרבע « carré ». L'auteur *omet* de signaler l'emploi de l'expression pour l'écriture carrée et les caractères carrés, mais 3413 *b*, note, il cite du *Tischbi* de Lévita l'expression כתיבה מרובעת et 3271 *a* 19 de הפלאה שבערכין : כתב מרובע. L'expression doit être plus ancienne que le début du XVIe siècle. En tout cas elle eût dû être placée sous מרבע.

3308 *a*. Sous מרגלים est citée la Tosefta *Baba Meçia* 3, 24 אין להם הונאה, mais dans l'édition Zuckermandel, on trouve fréquemment אונאה. La citation doit donc émaner d'une autre édition. *Il serait bon de connaître quelles éditions du Talmud etc. Ben Jehouda a utilisées. Ses collaborateurs devraient le savoir ; la mention de ces éditions rehausserait l'utilité du Millon.*

3310 *b* en bas et 3311 *a* en bas, l'auteur cite la même phrase dans le même article, une fois pour מרד et la seconde fois pour המריד, à savoir j. *Kiddouschin*, I, 2 (v. plus haut à propos de 2881 *a*).

3311 *b* sub מרדות. Au lieu de רצועות מרדות lire רצועת מ', d'après Raschi dans la citation 3312 *a* 5, de même Méiri.

Digitized by Google

3319 *a* מִרוֹן. Sur la phrase Mischna *Rosch Haschana* I, 2 כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון, diverses explications ont été proposées depuis le Talmud. Krauss a identifié les deux mots avec *numerus* « armée » (*Magyar Zsidó Szemle*, IX, 1892, 568 suiv.) sur quoi Josef Perles (*ibid.*, 653) a remarqué que cette explication avait déjà été proposée par Levy dans son *Neuhebr. Wörterbuch*, III, 360, sub נומירון. Malgré cela, Krauss réclame encore aujourd'hui la priorité pour cette explication dans le plus récent fascicule de la *Monatsschrift* (LXXII, 96 en bas). Ben Jehouda argumente contre cette identification dans une longue note et propose comme étymologie מרנ, qui dans l'arabe vivant (parlé) signifie « exercice », à savoir « de marche ». On demande simplement pourquoi les Juifs sont comparés à une armée se trouvant à l'exercice. Quant à moi, je me suis rangé à l'opinion de Levy (*M. Zs. Szemle* IX [1892], 651-653) et me suis efforcé aussi de déchiffrer les interprétations du Talmud tenues pour énigmatiques. Je m'en tiendrai pour ici à ces remarques, jusqu'à ce que je trouve le loisir de m'expliquer plus au long sur ce point.

3326 *b* en bas. A propos de מִרחָקִים (Isaïe, xxxiii, 17) il est remarqué dans la note 2: « Le *patah* n'est pas encore changé en *ségol*. » Quel sens cela a-t-il ? Lui-même cite 4 lignes plus loin Isaïe, viii, 9: מֶרחַקי ארץ. Encore ailleurs on trouve pour des mots pourvus de *ségol* (p. ex. מרכב) un patah au pluriel (מרכבות). Quand donc, d'après Ben Jehouda, s'est produit le changement du Patah en Ségol? Comme on sait, le ségol vient de la ponctuation tibérienne. Le changement de ces voyelles au singulier et au pluriel doit être en corrélation avec l'accentuation. La remarque de Ben Jehouda est tout-à-fait obscure.

3337 *a* מֶרכָּזי. La remarque ne manque pas d'intérêt qui suit l'explication et est conçue en ces termes: « Mais je n'ai pas trouvé de fiche », à savoir où un pareil mot fût indiqué. Il n'avait pas besoin de chercher longtemps; tous les journaux hébreux lui en offraient des exemples. Même observation à propos de « fiche » 3453 *b* note sub מתעי.

3351 *a* מרתף. Il est singulier que pour les citations du Talmud ne soit pas observé l'ordre de succession des traités. La remarque s'applique aussi à d'autres articles du dictionnaire. Pour un répertoire de ce genre la chose n'est pas absolument secondaire.

3443 *b* 9 שהלך בערכאות כותים. Les Samaritains, dans une cita-

Digitized by Google

tion du *Mordekhaï* (מרדכי), auteur du XIIIe siècle. Il va de soi que c'est un terme de la censure à la place de גוי ou de נכרי.

3533 *b* 10. Citation de la phrase connue יהידי שאין לו אשה (*Pesahim*, 113 *b*). Ainsi qu'il est remarqué dans *Diqdouqé Soferim* ad. loc., *Yehoudi* ne se trouve dans aucune ancienne source. Il faut également effacer le mot dans *Yebamot* 62 *b* et 63 *a* et le remplacer par מי (ainsi déjà Levy, II, 224; I, 29). C'est un mot de la censure, car le moine célibataire ne pouvait pas laisser passer une phrase comme « qui n'a point de femme n'est point un homme » et « de Dieu est méprisé qui n'a point d'enfants ». Le censeur a estimé que cela ne s'appliquait qu'aux Juifs et a substitué le mot יהודי. Krauss, dans son *Archäologie*, qui se fonde complètement sur le texte reçu censuré, fait la remarque erronée que « l'expression de Juif a une valeur religieuse ». On voit donc que le mot imposé par la censure peut égarer même un savant (voir mon compte-rendu de l'*Archäologie*, t. II, in *Magyar Zsidó Szemle*, XXVIII, 1911, 201). Krauss a voulu maintenir (*ibid.* 261) le terme de censure au moins pour *Yebamot* dans les suppléments et rectifications au t. II (t. III, 364-5), où il admet mes corrections, auxquelles, dit-il, il a répondu, mais se borne à considérer que le mot en question dans *Pesahim* est « probablement » imposé par la censure. A l'encontre de son opinion, j'affirme que pour les Juifs dans le Talmud et le Midrasch *le nom d'Israël ou de fils d'Israël ou de Juif n'est employé que par opposition aux non-juifs (païens)*. Ceci vaut, en général, aussi pour la Bible [1] et les Apocryphes, et dans une certaine mesure pour la littérature postbiblique, ce qui ne peut être exposé ici tout au long.

3584 *a* נוצרי. L'auteur signale des textes connus, mais il manque לשון נוצרי, qui désigne, chez Léon de Modène et d'autres, la langue romaine (voir mon *Leo Modenas Briefe und Schriftstücke*, Budapest 1905-6, partie allemande, p. 23 et p. 75, n. 2). Le *latin* s'appelle chez lui לאטין (*ib.* p. 70, n. 2).

3666 *b*, l. 20. La phrase citée dans la Mischna ne se trouve pas dans *Yebamot*, mais *Ketoubot*, 9, 1.

3667 *a* l2, lire נכסיו au lieu de נכסיו, qui obscurcit le sens.

3672. נכרי. Dans la note, B. J. remarque, à propos de quatre passages du Talmud, que les éditions ont עכו"ם. Mais, en des

1. Une opposition plus ancienne est celle de עברי et כנעני.

Digitized by Google

passages précédents, il a laissé passer tranquillement עכו"ם, sans se douter qu'il avait devant lui un mot de la censure (v. plus haut sub 3240).

J'ai noté bien des choses encore, que je laisse de côté, pour ne pas charger cette étude d'un trop grand nombre de détails. C'est pour cela, ainsi que pour des raisons techniques, que je passe sur les fautes d'impression qui, d'ailleurs, sont relativement rares. On désirerait plus de précision dans les références au Midrasch Rabba, où ne sont indiqués que les chapitres. Il eût été nécessaire d'y joindre aussi la mention des paragraphes. Il est, en outre, grandement à souhaiter que, dans les parties qui restent à publier, les termes imposés par la censure soient contrôlés exactement au moyen du ms. de Munich, éd. Strack, et des 16 tomes des *Variae lectiones* de Rabbinowicz, sans quoi les éléments en question sont inutilisables pour les études historiques. Les abréviations des sources, malgré la liste jointe à l'ouvrage, ne sont pas toujours d'un déchiffrement aisé : il serait donc souhaitable que l'index promis parût encore avant l'achèvement de l'œuvre entière. Enfin, encore un vœu qui sera sûrement exaucé. Bacher dans ma Revue *Haẓofeh*, I, 46-57; II, 11-15 et 139-144, Krauss dans la *Monatsschrift* et bien d'autres encore ont fait beaucoup de corrections dont il faudrait tenir compte sous forme d'*addenda et corrigenda* à joindre au dernier volume. Mais le plus grand souhait que je forme, c'est que l'ouvrage soit acheté, pour qu'il soit mené le plus tôt possible à bonne fin.

Ludwig Blau.

Digitized by Google

L'École rabbinique de Metz[1]

(Suite)

Le rapport de Franck et Munk et le projet de règlement auquel il donna naissance avaient pour but d'obtenir du gouvernement et des communautés les ressources indispensables à la restauration de l'immeuble de l'Ecole rabbinique et au relèvement du niveau des études.

Comme on vient de le voir, le projet de règlement, dû également à la collaboration de Franck et de Munk, partageait les élèves en deux divisions distinctes, dans chacune desquelles ils devaient passer trois années. Nul ne pouvait plus accéder à la division supérieure sans avoir subi avec succès un examen général sur toutes les matières enseignées dans les trois premières années.

Ces matières correspondaient à celles qui s'enseignaient dans les classes de troisième, de seconde et de rhétorique des grands collèges royaux.

Une seconde année de rhétorique, des cours de philosophie et d'histoire littéraire, de multiples exercices oratoires complétaient l'instruction des élèves de la division supérieure.

Le projet de règlement organisa également d'une façon plus méthodique et plus scientifique l'enseignement religieux. La Bible, le Talmud, la théologie et la littérature rabbinique devaient être étudiés au point de vue critique, historique et littéraire. L'institution d'un cours d'arabe littéral était même prévue pour un avenir prochain.

Grâce à ces réformes, le Consistoire central espérait former non seulement des pasteurs instruits, mais aussi quelques savants capables de servir la science juive.

1. Cf. Nos 163-164, 167 et 168.

Digitized by Google

La Révolution de 1848.

Cependant les événements du 24 février 1848 vinrent retarder l'exécution du plan consistorial. On entrait dans une période remplie de troubles politiques sans cesse renouvelés, engendrant un état d'insécurité et de crise économique peu favorable à l'obtention de crédits pour l'Ecole rabbinique.

Les israélites, qui n'avaient eu qu'à se louer du gouvernement de Louis-Philippe, accueillirent pourtant avec une grande joie la proclamation de la République, dont la devise faisait battre tous les cœurs. Les rabbins se faisaient un pieux devoir d'assister à des cérémonies patriotiques qui se terminaient par la bénédiction d'arbres plantés en l'honneur de la liberté. A Metz, la Communauté offrit sur les chantiers de son temple en construction un banquet de fraternité aux ouvriers, et Eliézer Lambert, fils du grand rabbin et élève de l'Ecole, y célébra en termes enthousiastes la beauté du travail et la noblesse du travailleur manuel. Une sorte de griserie s'était emparée de tous et finit même par tourner la tête à quelques élèves de l'Ecole rabbinique. Il en était qui se figuraient naïvement que la République les libérait de toute autorité et de toute discipline. Dans la nuit du 15 avril 1848, le directeur, brusquement réveillé, dut assister, impuissant et désolé, à une manifestation peu déférente. Le Consistoire central crut qu'il avait le devoir de sévir. Un élève fut exclu temporairement et un autre d'une façon définitive.

Cependant, même dans cette période d'exaltation générale, l'Ecole fonctionnait régulièrement. Signalons quelques changements qui se produisirent à cette époque dans son personnel enseignant. Le cours de philosophie, jusqu'alors professé par Zévort, fut confié à Bonnieux, déjà professeur de littérature grecque et latine. Mais Bonnieux dut, à son tour, quitter Metz. Ses cours furent partagés entre deux nouveaux professeurs. La classe de philosophie fut attribuée à Bourgeois ; les cours de latin et de grec à un jeune agrégé, récemment sorti de l'Ecole Normale supérieure, Maurice Salomon. Celui-ci, si l'on fait abstraction d'une assez courte interruption à l'époque de la translation de l'Ecole à Paris, resta à la tête de sa classe pendant près d'un demi-siècle. C'était un maître exigeant, parfois

Digitized by Google

même d'une sévérité excessive ; il n'en a pas moins exercé une influence féconde sur de nombreuses générations d'élèves, à qui il a appris à penser et à écrire d'une façon simple, claire et élégante.

Création de nouvelles chaires

En 1850, l'Assemblée législative vota un crédit de 12.000 francs applicable au matériel et au personnel de l'Ecole. Le ministre demanda l'avis du Consistoire central sur la répartition de ce crédit. Franck, ayant à cœur de réaliser un projet dont il s'était déjà fait le promoteur dans son rapport de 1847, proposa, entre autres choses, la création d'une chaire de théologie. Vainement Aaron Caen et Dupont, membres du Consistoire de Metz, interprètes de leurs collègues et de la Commission de l'Ecole, combattirent la proposition de Franck, elle n'en fut pas moins adoptée par le Consistoire central et ratifiée par un arrêté du Ministre des Cultes, en date du 5 juin 1851. La nouvelle chaire, sous le nom *de chaire d'histoire sacrée et de théologie*, fut confiée àLazare Wogue, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Le traitement affecté à cet enseignement était de 1.800 francs par an.

Quelques jours plus tard, le 11 juin 1851, le Consistoire central, « considérant que la langue allemande est nécessaire aux rabbins résidant dans les communautés alsaciennes ; considérant, en outre, que l'étude de l'allemand a une certaine connexité avec les études théologiques, vu le grand nombre d'ouvrages d'exégèse, de théologie judaïque et de littérature rabbinique écrits dans cette langue et dont la lecture serait d'un grand intérêt pour les élèves », nomma également Lazare Wogue professeur d'allemand à l'Ecole rabbinique.

Le nouveau professeur, ancien élève de l'Ecole, malgré sa jeunesse, était déjà un savant doublé d'un écrivain. Sa mémoire était prodigieuse et sa science quasi universelle. Il savait le grec, le latin et plusieurs langues étrangères, quoiqu'il n'en parlât aucune, pas même l'allemand qu'il était chargé d'enseigner. Mais nul n'était capable de mieux saisir et de rendre en un français plus pur et plus élégant les nuances et les finesses d'un texte ancien ou moderne. Ses traductions faisaient l'admiration de ses élèves. Il était, en outre, un hébraïsant, un exégète et un théologien remarquable pos-

Digitized by Google

sédant à fond les conceptions et les doctrines religieuses qui, à travers les siècles, se sont partagé l'âme d'Israël. Lazare Wogue occupa les chaires de théologie et d'allemand et aussi, à partir de 1859, la chaire d'hébreu et d'exégèse, jusqu'en 1894. Son enseignement fut toujours strictement orthodoxe. Les théories modernes sur l'origine des livres bibliques étaient considérées par lui comme nulles et non avenues et il les combattit jusqu'à son dernier jour. Les élèves de Lazare Wogue ont gardé de ses leçons, pleines d'érudition et aussi de verve et d'esprit, un souvenir inoubliable. Mais en ont-ils tiré tout le profit qu'ils auraient dû y trouver ? Il est permis d'en douter. Lazare Wogue avait un tempérament de polémiste. Sa plus grande joie était de pourfendre des contradicteurs. Aussi les élèves, connaissant le faible de leur maître, lui ménagèrent volontiers l'occasion de se livrer avec eux à des controverses, dont, naturellement, il sortait toujours radieux et triomphant. Il est regrettable que trop d'instants précieux de ce savant éminent aient été remplis par des discussions, intéressantes sans doute, mais n'ayant la plupart du temps qu'un rapport lointain avec l'objet même de son enseignement.

Poursuivant son projet d'amélioration des études, le Consistoire central créa, en outre, en 1855, un cours sur les *Midrachim*, dont il attendait le plus grand bien pour la prédication israélite. Ce cours fut confié, mais seulement à titre d'essai, à un Allemand, le Dr Krüger, de l'Université de Berlin. Mais son enseignement donna des résultats peu satisfaisants et, au bout d'un an, la mission du Dr Krüger ne fut pas renouvelée.

L'élection rabbinique de Sarreguemines.

Tandis que s'accomplissaient ces modifications à l'intérieur de l'Ecole, le Consistoire de Metz et le Consistoire central eurent à régler un incident qui avait mis en émoi les élèves et un certain nombre de jeunes rabbins.

Le poste de rabbin de Sarreguemines était devenu vacant en 1851. Or, parmi les candidats briguant cette place se trouvait un ancien élève de l'Ecole, M. W..., qui, après avoir obtenu, en 1837, le diplôme rabbinique, s'était établi commerçant dans la communauté même dont il aspirait maintenant à devenir le pasteur, et où il

Digitized by Google

jouissait d'ailleurs de la considération générale. Le Consistoire de Metz, estimant que M. W... n'était plus qualifié pour remplir le ministère sacré, demanda au Consistoire central d'opposer son *veto* à cette candidature. Mais le Consistoire central, estimant qu'une pareille décision risquait d'être mal interprétée, préféra prendre, sans faire allusion à ce cas particulier, une mesure d'ordre général. Sur la proposition de son président, il décida, en effet, que :

« Quand un élève de l'Ecole rabbinique ou un rabbin aura quitté la carrière du ministère sacré pendant un laps de sept ans, il devra, pour être admis aux fonctions rabbiniques, subir un nouvel examen devant la Commission de l'Ecole, et le Consistoire local se prononcera sur son *admittatur*. Dans aucun cas, il ne pourra exercer les fonctions rabbiniques dans le lieu où il se serait livré à une profession industrielle ou commerciale » [1].

Malgré cette délibération, M. W... fut élu. Le Consistoire cassa l'élection ; la communauté le réélut ; le Consistoire, pour la seconde fois aussi, annula l'élection. L'affaire devenait embarrassante. On finit cependant par s'entendre, grâce à des concessions mutuelles. M. W... renonça à Sarreguemines et reçut en compensation le poste rabbinique de Marmoutiers.

La reconstruction de l'Ecole.

Si le rapport de Franck et Munk fut le point de départ de quelques modifications heureuses dans l'enseignement de l'Ecole, il ne provoqua cependant, faute de ressources, aucune amélioration dans l'état de l'immeuble, tombé à la longue dans un tel délabrement qu'il inspirait pitié et honte à tous ceux qui venaient le visiter. Nous avons à cet égard le témoignage particulièrement navrant de Faye, Recteur de l'Académie de Nancy, qui, après une inspection de l'Ecole rabbinique, adressa au Ministre la note suivante :

« L'école est logée dans une maison hideuse. La porte ressemble à celle d'une étable délabrée, on marche dans des flaques d'urine, on est saisi à la gorge par une odeur infecte. Tout respire la misère ; en

1. Procès-verbaux des C. C. 1851.

Digitized by Google

guise de bibliothèque, une armoire pleine de vieux livres [1]. Aux dortoirs, l'eau suinte des murailles; les élèves y gagnent des rhumatismes.

1. Voici un inventaire des livres et du mobilier dressé, le 28 janvier 1852, par la Commission, en présence d'un conseiller de préfecture de la Moselle,

En ouvrages religieux, environ 200 volumes, en grande partie détériorés	400 fr.
En livres de littérature, d'histoire, etc., environ 550 volumes, le le plus grand nombre dépareillés et détériorés	300 »
Ensemble de la Bibliothèque	700 »
Le mobilier, les objets de literie, les tables, bancs et armoires	916 »
Total	1616 »

Et le rapport du préfet ajoute : Tous ces objets datent de la création de l'École en 1829 et ont été achetés au moyen d'une allocation de 2178 fr. faite par le C. C. L'exiguité de cette allocation avait mis l'administration de l'Ecole dans la nécessité de n'acheter qu'une partie seulement d'objets neufs, et, comme le crédit porté annuellement au budget de l'Ecole depuis qu'elle est au compte de l'Etat, suffit à peine à l'entretien du mobilier, la plus grande partie en usage depuis vingt-deux ans, après avoir servi déjà antérieurement, se trouve dans un état de vétusté et de détérioration complet et on peut dire *inconvenant* pour un établissement public.

Très peu de temps après l'établissement de cet inventaire de la Bibliothèque, l'Ecole, grâce à une subvention de l'Etat, acheta les livres suivants :

	Prix	
Les œuvres de Platon, 13 vol	»	85 »
Les œuvres de Bossuet	»	70 »
Lucain Pharsale, 2 exempl	»	5 »
Abrégé de la grammaire allemande de Bacharach, 6 exemplaires à 1.60	»	9 60
Dictionnaire Thibaut, 3 exemplaires à 7 fr	»	21 »
Littérature Wilm, 4 exemplaires à 5 fr	»	20 »
Koré Hadorot, 2 exemplaires à 6.50	»	13 »
Schem Haguedolim	»	13 »
Histoire de Jost, 4 exemplaires	»	26 »
Séder Hadorot	»	12 »
Zémach David. La Chronologie, par David Ganz, 3 exemplaires à 2.75	»	6 75
Bachia : Les devoirs des Cœurs, 2 exemplaires	»	3 50
Sadia : La Croyance	»	5 »
Zunz : Considération de l'histoire de la Littérature juive	»	8 »
Tourim, 4 vol	»	45 »
36 vol. du Talmud à 3 fr	»	108 »
Baal Akéda Comment. d'Isaac Aréma	»	16 »
Yoré Déa, 2 exempl. à 14 fr	»	28 »
Bible, avec traduction et commentaire par Buxtorf, 2 exempl	»	64 »
Bible, texte seul, 4 exempl. à 8 fr	»	32 »
Lambert, grammaire hébraïque, 4 exemplaires à 1.50	»	6 »
Chalchélet hakebala	»	5 50

Digitized by Google

M. Lazard, directeur de cette école, est un homme âgé, mais encore vigoureux.

Son traitement est de 2.000 fr. et il n'a pas de retraite !

Les élèves, ce sont des jeunes gens de 22 à 28 ans, j'en ai vu dix-huit ou vingt. Leur aspect est assez satisfaisant, sauf l'expression un peu effarouchée de leurs figures, ce que j'appellerais volontiers la pudeur de l'abandon et de la misère de leur maison. On m'a montré un élève portugais [1]...

Que doivent penser les juifs étrangers qui passent à Metz ? » [2].

Le Consistoire central, depuis plusieurs années, ayant le vif désir de mettre fin à ce triste état de choses, avait fait, dans ce but, à différentes reprises, des démarches pour obtenir le concours du gouvernement. Mais les membres du Consistoire étaient loin d'être d'accord sur la solution à proposer. Les uns estimant qu'il fallait profiter des circonstances pour transférer l'Ecole à Paris ; les autres, au contraire, voulaient à toute force la maintenir à Metz. Quant aux communautés, elles étaient en majorité hostiles à la translation. Celles d'Alsace et de Lorraine surtout s'y opposaient avec la plus vive énergie. Ce déplacement n'était pour elles qu'une nouvelle tentative du parti réformiste pour créer un rabbinat acquis aux idées qui lui étaient chères.

Au début de 1850, le Ministre des Cultes se déclara disposé à faire un effort en faveur de l'Ecole rabbinique, mais comme il n'ignorait pas les deux tendances qui se partageaient le judaïsme français, il demanda au Consistoire de lui faire connaître son opinion. La réponse à donner à la dépêche ministérielle provoqua au sein de l'Assemblée consistoriale un débat assez vif entre partisans et adversaires de la translation [3]. Voici, en résumé, leurs arguments respectifs :

1° *Contre la translation* : *a*) Il est à craindre que les élèves formés à Paris ne quittent la carrière rabbinique pour embrasser des carrières littéraires ; *b*) les frais seraient beaucoup plus considérables à Paris ; *c*) sous le rapport religieux et moral, les élèves sont beaucoup mieux surveillés à Metz ; *d*) le séjour prolongé dans la capitale pourrait empêcher beaucoup d'élèves d'aller s'établir dans de petites

1. C.-à-d. du rite portugais : probablement Astruc, futur grand rabbin de Belgique.

2. Arch. Nation. F 19 110,26. La note a été rédigée en 1855.

3. Procès-verbal de la séance du C. C. du 9 avril 1850.

Digitized by Google

localités ; *e*) Metz offre, sous le rapport des études religieuses, toutes les ressources nécessaires ; *f*) les élèves sortis de l'Ecole de Metz inspireront toujours plus de confiance que ceux qui auraient fait leurs études à Paris.

2° *Pour la translation* (argumentation développée par Franck) : *a*) les progrès des élèves de Metz sont généralement faibles, la translation est absolument nécessaire, si l'on veut que les études soient fortifiées ; *b*) le Consistoire n'a pas à se préoccuper des difficultés d'exécution ; puisque le gouvernement demande simplement l'avis sur la translation, il faut répondre sur ce point ; *c*) il ne faut pas traiter cette question au point de vue de l'Alsace seule ; l'Ecole est centrale, elle n'est pas établie pour les départements de l'Est, mais pour toute la France, et elle devrait être sous la surveillance immédiate du grand rabbin du Consistoire central ; *d*) il y aurait à Paris des garanties suffisantes pour les études religieuses ; outre le directeur qui serait maintenu, il y aurait le grand rabbin du Consistoire central et le grand rabbin de Paris ; la surveillance pourrait très bien s'exercer dans un internat et la désertion ne serait pas à craindre de la part de jeunes gens formés pour une carrière toute spéciale ; *e*) les difficultés du budget ne sont pas non plus insurmontables ; il faudra, *dans tous les cas*, demander une augmentation considérable quand même l'Ecole resterait à Metz.

Le grand rabbin [1], interpellé, déclare que parmi les inconvénients de la translation qui viennent d'être signalés, un seul lui paraissait grave, c'est la désertion qui serait à craindre.

Le Consistoire décida, à la majorité, de laisser intacte la question de la translation et d'écrire au Ministre que la réalisation de ce projet soulèverait de grandes difficultés financières et nécessiterait de la part du gouvernement des sacrifices qu'on ne saurait réclamer dans les circonstances actuelles.

1. C'était Salomon Ulmann, élu en 1853, en remplacement de Marchand Ennery, décédé. Chose curieuse, aucun candidat n'avait brigué cette succession. Le C. C. l'offrit tout d'abord à Marx, grand Rabbin de Bordeaux, mais mais celui-ci en déclina l'honneur. S. Ulmann, alors grand Rabbin de Nancy, refusa de son côté, de poser sa candidature, mais se déclara disposé à accepter le poste. Il avait été antérieurement rabbin à Lautenbourg. Ulmann est le premier grand rabbin de France formé à l'Ecole rabbinique. Il est l'auteur de quelques *sermons et lettres pastorales* ainsi que d'un catéchisme.

Digitized by Google

Nous voici donc arrivés à la très complexe et très pénible histoire de la reconstruction de l'Ecole rabbinique. Nous n'en rappellerons que les principaux épisodes.

En 1849, à la suite d'une conférence avec le colonel Cerfberr, président du Consistoire central, le Consistoire de Metz avait fait l'acquisition de la maison occupée par la direction ainsi que du jardin y attenant, au prix de 38.000 francs.

Lorsque parut, en 1850, le décret autorisant la reconstruction de l'Ecole, tout le monde se figurait qu'on possédait un terrain assez vaste pour le nouvel édifice et l'on se borna à charger Dérobe, architecte du département de la Moselle, de rédiger des plans et devis d'après l'emplacement dont on disposait.

Dérobe présenta deux plans successifs qui furent tous les deux rejetés par le Consistoire central et l'administration des cultes « comme insuffisants, défectueux et trop onéreux ». La dépense prévue était de 43.000 francs.

C'est alors que le Ministère des Cultes envoya à Metz l'architecte diocésain Boeswilwald avec mission d'établir un nouveau projet. A peine arrivé à Metz, Boeswilwald ordonna la démolition d'une partie de l'ancien bâtiment qui menaçait ruine et rédigea de nouveaux plans, beaucoup plus vastes que ceux de son prédécesseur, et dans lesquels était prévu l'achat de deux nouvelles maisons (nos 51 et 53 de la rue de l'Arsenal).

Malgré la perspective d'un surcroît de dépenses, 67.000 francs au lieu de 43.000 francs, les plans de Boeswilwald furent adoptés et les travaux commencèrent au mois d'août 1852.

Mais au moment où l'on allait planter les bâtiments neufs survint une protestation dont il était difficile de ne pas tenir compte. L'évêque de Metz jugea que l'Ecole était trop proche du jardin du couvent du Sacré-Cœur et exigea un plus grand espace entre la clôture de ce jardin et la nouvelle construction. D'où perte de terrain. En même temps, on s'aperçut que l'élévation du nouveau bâtiment sur l'emplacement de l'ancien allait priver la synagogue d'une partie de sa lumière. Il fallait donc encore reculer de ce côté. De ces deux changements de position résulta pour le Consistoire de Metz la nécessité d'étendre l'emplacement dont il disposait au moyen de l'acquisition de maisons voisines, et pour l'Administration des Cultes, une augmentation de dépenses pour la démolition de ces acquisitions, car le gouvernement s'était engagé seulement

Digitized by Google

à démolir et à reconstruire l'Ecole sur des terrains appartenant au Consistoire. Celui-ci, obéissant aux suggestions de l'architecte, acheta en effet, au prix de 11.000 francs, les maisons portant les nos 55 et 57 et une partie de la maison portant le no 61 de la rue de l'Arsenal.

Cependant, ces dépenses successives commencèrent à inquiéter le Consistoire de Metz qui avait déjà donné en garantie les revenus des places de sa synagogue. Sans doute, le Consistoire central s'était engagé à rembourser ces dépenses, mais sa caisse était à peu près vide et vainement Metz réclamait des fonds. Enfin, en automne 1853, le Consistoire central se décida à adresser un appel pressant à toutes les communautés de France en faveur de l'Ecole rabbinique, appel dont il attendait des résultats importants. Hélas, le produit de la souscription causa une grosse déception. Il donna, en tout, la misérable somme de 7.100 francs !

Cet échec eut pour effet de dessiller bien des yeux. Il impressionna particulièrement les membres du Consistoire central, partisans du maintien de l'Ecole à Metz, et leur fit comprendre combien il était difficile d'intéresser le judaïsme français à une institution perdue dans une lointaine communauté de province. La souscription avortée sonna en quelque sorte le glas de mort pour l'Ecole de Metz.

Inspection du grand rabbin Ulmann.

Pourtant, en dépit de ces graves difficultés, les travaux continuèrent mais avec quelle lenteur et au milieu de quelles réclamations toujours plus pressantes du Consistoire de Metz !

On avait resserré les élèves dans la portion de l'ancien immeuble encore debout et ils s'y trouvaient fort mal.

En 1855, le grand rabbin Ulmann vint les visiter et constata dans l'établissement la présence de vingt-cinq élèves, dont dix boursiers, six internes payants et dix externes.

Le grand rabbin leur fit subir un examen et il résulte de son rapport adressé au Consistoire central [1] que, dans leur pauvre logement, les élèves travaillaient généralement assez bien.

1. Registre des Procès-verbaux du C. C. 2 octobre 1855. Antérieurement le grand rabbin Ulmann avait déjà deux fois inspecté l'Ecole et en avait rapporté une bonne impression.

Digitized by Google

« L'examen, écrivait-il, a eu pour objet le Talmud, l'exégèse biblique, la théologie et l'histoire des israélites.

Les épreuves ont présenté généralement un résultat satisfaisant; les études talmudiques surtout ont gagné et plusieurs élèves se sont fait remarquer par un progrès sensible.

Le cours d'exégèse biblique, professé par M. Morhange, s'est maintenue à son niveau de l'année dernière. Il est de même pour le cours d'histoire, dirigé également par M. Morhange et comprenant l'époque entre l'avènement d'Hérode et la destruction de Béthar.

Le cours de théologie, dirigé par M. Wogue, consiste dans l'explication d'auteurs traitant des sujets de philosophie religieuse. Ce cours est fait avec autant de talent que de zèle et de conscience. Le professeur s'arrête peut-être un peu trop à des détails et s livre à des digressions qui pourraient être omises sans inconvénient, mais les élèves possèdent bien la matière...

Les professeurs sont généralement contents de leurs élèves.

Il est à remarquer que les bons élèves appartiennent presque tous à la classe des boursiers dont la plupart, ainsi qu'un petit nombre d'externes, se distinguent par un travail sérieux et une conduite exemplaire.

Les travaux de reconstruction avancent lentement et semblent encore loin de leur terme ».

Pour conclure, le grand rabbin demanda des récompenses pour les élèves les plus distingués et appela l'attention du Consistoire central sur la nécessité de donner, dans un avenir très prochain, un successeur au Directeur et d'assurer une pension de retraite à ce digne fonctionnaire.

Inspection de Faye, recteur de l'Académie de Nancy. Ses projets d'avenir pour l'Ecole rabbinique

Peu de semaines après le grand rabbin Ulmann, le recteur Faye, de l'Académie de Nancy, vint à son tour inspecter l'Ecole. Nous avons déjà rappelé la douloureuse impression qu'elle produisit sur lui. Néanmoins Faye considéra l'Ecole comme une institution remarquable qui, une fois transformée et modernisée, serait susceptible de rendre d'éminents services à notre pays. Faye projeta en effet de faire de l'Ecole de Metz non seulement une pépinière de rabbins pour la France, mais encore de pasteurs propageant la civilisation

Digitized by Google

française et servant les intérêts de notre pays dans les contrées d'Orient. Pour réaliser cette œuvre patriotique, Faye proposa de créer à Alger une Ecole rabbinique préparatoire où de jeunes israélites orientaux, se destinant au sacerdoce, s'initieraient à notre langue et recevraient une bonne instruction générale, qu'ils compléteraient ensuite à l'Ecole de Metz. Le rapport du recteur Faye, adressé au Ministre, est fort curieux et mérite d'être reproduit :

« ... Si maintenant on considère l'importance croissante des affaires d'Orient et l'influence qu'y exerce l'élément israélite, on est conduit à croire que l'Ecole rabbinique de Metz pourrait rendre à la France quelques nouveaux services.

Supposons, par exemple, que votre Excellence crée à Alger une école préparatoire à celle de Metz et qu'elle y fasse affluer les jeunes israélites qui se destinent au sacerdoce. Dans cette école on donnerait aux débutants une première initiation en les familiarisant avec la langue française et avec les premiers éléments d'une instruction variée. Pour cela, trois ans suffiraient. Puis, ces jeunes gens seraient transférés à Metz, où ils achèveraient en quatre ans le cycle de leurs études; *au bout d'un certain temps, nous aurions ainsi, dans toutes les parties du monde oriental, des rabbins dévoués à la France et à l'Empereur.*

Si j'ose, Monsieur le Ministre, vous faire part d'une rêverie, c'est que je sais combien votre Excellence prend à cœur tous les grands intérêts qui lui sont confiés » [1].

Le projet de Faye ne fut pas du tout considéré au Ministère comme une utopie. On le mit à l'étude, en même temps que la situation générale de l'Ecole, dont on comprenait l'importance au point de vue national. Voici la note anonyme rédigée dans les bureaux du Ministère à la suite du rapport de Faye.

Note pour le Ministre.

M. le Recteur de l'Académie de Nancy a récemment visité l'Ecole rabbinique.

Le rapport de M. Faye signale une des fautes commises dans l'organisation de l'enseignement théologique.

1. Archives Nationales, F 19 110,26

Digitized by Google

Pour éviter d'aborder des difficultés sérieuses, mais que l'on peut surmonter, on a forcé les membres les plus distingués du clergé catholique à suivre les cours des Universités de Louvain et de Rome.

Pour éviter quelques réclamations peu inquiétantes de l'Episcopat, on a négligé les Facultés de théologie protestante. Strasbourg a perdu son ancienne renommée qui y attirait autrefois l'élite de l'Allemagne; et les deux tiers de l'Eglise réformée nous viennent aujourd'hui de Genève.

Enfin, pour épargner quelque argent, on a laissé tomber l'Ecole rabbinique de Metz dans l'état déplorable où l'a trouvée M. le Recteur de Nancy.

Depuis quelques années, on reconnaît l'importance de ces questions : l'équité et les intérêts du pays exigent que l'Ecole rabbinique ait sa part dans les préoccupations du gouvernement.

On ne doit pas songer à la transférer à Paris... La situation de Metz sur une frontière, où les Juifs sont en grand nombre, lui donne des avantages exceptionnels pour devenir un centre florissant d'études israélites. L'histoire de l'ancienne prospérité universitaire de Strasbourg indique assez les développements que pourrait prendre une école rabbinique fortement constituée et l'influence qu'elle pourrait exercer à l'étranger.

Un local convenable est sans doute une condition essentielle, mais l'enseignement y aurait aussi besoin d'être fortifié. L'attitude quelque peu effarouchée des élèves en présence du Recteur de Nancy ne tenait peut-être pas uniquement au sentiment de pudeur et de honte que peut leur inspirer le délabrement de leur école: l'enseignement réduit, dit-on, à une mnémotechnie abrutissante y est peut-être pour quelque chose... Dans la crainte de faire des érudits, on fait des ignorants, des rabbins incapables, pour la plupart, d'intervenir dans des discussions religieuses engagées presqu'exclusivement entre laïques.

Il faudrait donc ne pas se borner à hâter la construction de l'Ecole; il serait plus important de relever l'enseignement. C'est une question de finances...

Si l'on créait, en principe, à l'Ecole de Metz deux ou trois chaires largement rétribuées qui ne seraient accordées qu'à des hommes d'un mérite éprouvé, il se formerait inévitablement quelques candidats qui, par leurs efforts, rehausseraient de nouveau les études. Il faudrait, sans doute, des années! Pour le peuple juif, il ne faut pas compter avec le temps, et des professeurs qui sachent concilier le respect de la tradition avec les exigences de l'érudition ne peuvent se former en un jour.

Digitized by Google

Quant à l'idée du Recteur de Nancy d'établir une école à Alger, il faut examiner cette question avec le concours du Ministre de la guerre et des affaires étrangères [1] ».

* * *

Après ces hautes interventions, on pouvait s'attendre à ce qu'un avenir meilleur s'ouvrît pour l'Ecole de Metz.

Il n'en fut pourtant rien. Les projets du Recteur restèrent dans les cartons du Ministère, et la situation de l'Ecole allait de mal en pis. A partir de janvier 1856, il n'y avait plus une séance au Consistoire central qui ne fût remplie par des discussions provoquées par les doléances et les réclamations du Consistoire de Metz. Celui-ci avait pris de lourds engagements auxquels il était incapable de faire face. Menacé de poursuites judiciaires par ses créanciers, il se retournait sans cesse vers le Consistoire central pour exiger de lui le payement de la dette d'environ 60.000 francs qu'il avait contractée avec son autorisation. Mais le Consistoire central lui-même n'avait pas de fonds. Les lignes suivantes, empruntées à un rapport présenté par Halphen, dans la séance du 29 mars 1856, donneront une idée des difficultés avec lesquelles on était aux prises : « La situation du Consistoire de Metz est des plus graves ; je ne puis malheureusement indiquer aucun moyen pour le sortir de cette position critique, car un nouvel appel aux Consistoires départementaux resterait sans doute sans résultat [2] ».

A cette déclaration pessimiste, Javal répondait : « Il n'y a qu'une chance de salut pour l'Ecole, c'est de la transférer à Paris », projet déjà maintes fois préconisé par la minorité du Consistoire central. « En prenant cette décision, affirmait Javal, le Consistoire central pourrait réunir une somme suffisante pour aider le Consistoire de Metz à s'acquitter des dettes qu'il a contractées et pour fonder un établissement à Paris, sans demander de nouveaux sacrifices au gouvernement ». Cependant le Consistoire central, craignant non seulement l'opposition de Metz, mais encore celle de toutes les communautés de l'Est et surtout de celles de l'Alsace, n'osa prendre aucune détermination.

1. Arch. Nation., F. 19 110,26.
2. Procès verb. du C. C.

Digitized by Google

La translation.

On en était encore dans cet état d'hésitation, lorsque les partisans de la translation reçurent un appui particulièrement autorisé, grâce auquel ils devaient bientôt l'emporter.

Au mois de mai 1856, le grand rabbin Ulmann, réalisant un vœu formulé par son prédécesseur, réunit dans une conférence, à Paris, les grands rabbins départementaux, dans le but « de s'éclairer réciproquement sur les besoins communs de leurs circonscriptions et d'échanger leurs idées sur les moyens les plus propres à favoriser les progrès religieux et moraux de leurs coreligionnaires.» [1] La conférence, à laquelle prirent part tous les grands rabbins, sauf celui de Metz, empêché par son grand âge, siégea du 13 au 23 mai 1856, et prit différentes mesures relatives à l'instruction religieuse et au culte, tout en réservant la question d'opportunité dans l'application de ces mesures. Dans sa séance du 23 mai, elle s'occupa de l'Ecole rabbinique, et voici les deux vœux qu'elle émit à cet égard :

1° Que des démarches soient faites à l'effet d'obtenir en faveur de M. Mayer Lazard, directeur et professeur de l'Ecole centrale rabbinique, une pension de retraite si bien méritée par de longs services à l'établissement confié à sa direction.

2° Que l'Ecole rabbinique soit transférée à Paris.

Ce dernier vœu émis par une Assemblée d'hommes, ayant pour la plupart fait leurs études à Metz et représentant au point de vue religieux toutes les grandes communautés françaises, mit fin aux atermoiements du Consistoire central.

Le 4 juin 1856, Halphen proposa au Consistoire central, de nommer immédiatement une Commission « pour s'occuper des moyens de transférer à Paris l'Ecole rabbinique et d'ouvrir d'urgence à cet effet une souscription ». Le principe de la translation ne rencontra aucune objection, mais le Consistoire jugea qu'il convenait de consulter avant tout le Consistoire de Paris, dont le concours lui était indispensable, sur les moyens d'exécution.

1. Cf. Halphen et Uhry, *op. cit.*

Digitized by Google

Délibération des deux Consistoires

La réunion des deux Consistoires eut lieu, le 12 juin 1856, et fut assez agitée.

Le Consistoire de Paris avait depuis quelque temps décidé lui-même d'ouvrir une souscription pour l'édification de deux nouvelles synagogues, dont l'une devait s'élever dans le quartier de la Bastille, où la population israélite était devenue importante. Pouvait-on, dans ces conditions, adresser également un appel au public en faveur de la construction d'une Ecole rabbinique ? Les avis furent divergents. Mais Gustave Halphen, président du Consistoire de Paris, montra que le projet de construction de nouveaux temples, loin d'être un obstacle à l'édification de l'Ecole rabbinique, était au contraire susceptible d'en faciliter la réalisation. Le Consistoire de Paris, soutenait-il, espère obtenir des concessions de terrain et des subventions du Conseil municipal. Les dépendances d'un de ces édifices pourront recevoir l'Ecole rabbinique, sans qu'il soit nécessaire d'ouvrir pour celle-ci une nouvelle souscription. Mais la question ainsi envisagée ne pouvait être utilement mise en délibération qu'au mois d'octobre suivant. En attendant, tout le monde se rallia à l'idée de Gustave Halphen.

Pourtant cet accord unanime péniblement obtenu se rompit aussitôt lorsque Cerfberr parla de l'indemnité à verser au Consistoire de Metz. Les membres du Consistoire de Paris n'étaient nullement disposés à accepter la succession obérée de Metz. « Les dettes pour l'Ecole rabbinique, s'écriaient-ils, ont été contractées au nom de tous les Consistoires de France, c'est à chacun d'en prendre sa part. » Or, le Consistoire central savait par expérience qu'il ne pouvait guère compter sur la province. On allait se séparer sans rien décider, lorsque Albert Cohn, qui avait été invité à assister à la séance, prit l'engagement de réunir une somme de 60.000 francs pour défrayer le Consistoire de Metz et subvenir aux frais d'établissement de l'Ecole à Paris.

Nomination d'un nouveau directeur : Isaac-Lion Trénel

Le 4 juin 1856, Mayer Lazard, affaibli par l'âge, le travail et la maladie, donna sa démission de directeur et de professeur à l'Ecole rabbinique. Le Consistoire de Metz rendit hommage à ses longs et

Digitized by Google

distingués services et pria le Consistoire central d'intervenir près du gouvernement afin d'obtenir pour ce fonctionnaire une pension de retraite proportionnée aux services rendus. La sympathie et le respect du Consistoire central étaient acquis au vénérable démissionnaire, mais, malgré les démarches du Consistoire, il ne put obtenir de la part de l'Administration, faute de crédits disponibles, qu'un secours renouvelable assez médiocre.

Deux candidats briguèrent la succession de Mayer Lazard. Wogue, professeur à l'Ecole, et Isaac-Lion Trénel, ancien élève de l'Ecole rabbinique, muni du diplôme de deuxième degré et exerçant les fonctions de rabbin adjoint près de la synagogue consistoriale de Paris.

Le Consistoire central donna la préférence à Trénel et le gouvernement ratifia ce choix.

Isaac-Lion Trénel, né à Metz en 1822, n'avait que trente-quatre ans lorsqu'il fut appelé à la tête de l'Ecole rabbinique. Après avoir étudié le Talmud à Marmoutiers (Bas-Rhin) près de son oncle, le rabbin Jacob Haguenauer, et à Merzig (Prusse) près de Moïse Lévy, plus connu sous le nom de Reb Moché Merzig, il était entré à l'Ecole rabbinique de Metz. Ses études terminées, il exerça le ministère sacré à Besançon, mais fut bientôt appelé à Paris en qualité de rabbin adjoint au Grand Rabbin Isidor et plus spécialement chargé de l'enseignement religieux dans différents lycées.

C'était un esprit cultivé, un talmudiste remarquable, un caractère plein d'élévation. Pendant toute sa direction, qui dura jusqu'en 1890, époque de sa mort, il imposa à ses élèves une discipline rigoureuse et des habitudes de travail régulier. Trénel, par la haute conscience qu'il apporta dans l'exercice de ses fonctions et l'impeccable dignité de sa vie, eût été un directeur parfait s'il avait su se montrer un peu plus paternel. Mais, malgré son tempérament un peu vif et distant, Trénel a exercé une influence des plus heureuses sur les destinées de l'Ecole et ses élèves lui gardent, pour la plupart, un souvenir plein de respect et de reconnaissance.

Comme son prédécesseur, Trénel était également professeur de Talmud. A son cours il ne prenait que rarement la parole, mais exigeait de ses élèves, aussi bien des nouveaux que des anciens, la pleine possession des textes qu'ils devaient eux-mêmes expliquer. Cette méthode imposait à tous une longue et consciencieuse préparation des cours et avait en outre l'avantage de créer de véritables moniteurs. Les élèves les plus avancés servaient de répétiteurs à

Digitized by Google

leurs camarades plus jeunes et moins expérimentés et les faisaient profiter de leurs connaissances. Grâce à ce système, les études talmudiques commençaient déjà deux heures avant le cours ; le rôle du professeur consistait uniquement à éclaircir les textes particulièrement difficiles, et Trénel remplissait ce rôle avec une grande distinction.

Trénel prit possession de ses nouvelles fonctions à la rentrée de l'année scolaire 1856-1857. Quelques jours avant son arrivée à Metz, le grand rabbin Ulmann avait rendu hommage dans une lettre pastorale à l'Ecole rabbinique et à ses administrateurs. « Malheureusement, avait-il ajouté, leurs ressources ne sont pas en proportion avec leurs lumières et leur dévouement. C'est pourquoi on a songé à Paris qui est la première communauté de France sous le rapport numérique, moral et intellectuel » [1].

Malgré la situation assez tendue entre le Consistoire central et la population de Metz très attachée à son établissement, Trénel fut salué par le président du Consistoire de Metz comme « un enfant de Metz et un ancien élève de l'Ecole jouissant d'avance, à ces deux titres, de toutes les sympathies ». Mais la réponse du nouveau directeur jeta sans doute un certain froid. « Je n'ai ni recherché ni brigué, s'écriait-il, cette place ; je l'ai acceptée par dévouement. Il faut en effet du dévouement pour se charger de la direction de l'Ecole dans les conditions où elle se trouve, il faut espérer que le Consistoire central ne tardera pas, dès que l'autorisation de translation sera obtenue, à prendre des mesures pour l'effectuer. L'Ecole ne pourrait sans grave préjudice pour le succès des études et la santé des élèves rester telle qu'elle est aujourd'hui ; c'est une construction inachevée entourée de démolitions » [2].

Vives protestations contre la translation.

Les choses étaient cependant loin d'être aussi avancées que se l'imaginait le nouveau directeur. On ignorait encore l'opinion du gouvernement sur la question de la translation et les partisans du maintien de l'Ecole à Metz ne désespéraient pas de le gagner à leur

1. Univers israélite, 1856, p. 69.
2. Archives israélites, 1856, p. 720.

Digitized by Google

cause en multipliant les protestations contre la décision du Consistoire central. Leur organe était l'*Univers israélite*, journal des principes conservateurs du judaïsme, dirigé par S. Bloch, ancien employé du Consistoire central. Bloch publia toute une série d'articles d'une violence extrême.

« Le Consistoire central, écrivait-il entre autres choses, a fait dépenser au gouvernement soixante mille francs et au Consistoire de la Moselle une somme à peu près égale pour la reconstruction du séminaire messin. Et, après que ces lourds sacrifices ont été faits et que toutes les ressources de notre budget ont été épuisées, le Consistoire central s'est aperçu que Metz est une ville de frontière: une ville militaire et industrielle, qui n'a ni grande bibliothèque, ni faculté de théologie, ni faculté de lettres. Alors, après cette belle découverte, qu'on aurait peut-être pu faire trois ans plus tôt, on a demandé au gouvernement de transférer l'École rabbinique à Paris et de jeter aux vents les cent vingt mille francs dépensés inutilement [1] ».

O. Terquem, en réponse à la lettre pastorale du Grand rabbin Ulmann, avait écrit à son tour :

« La supériorité numérique et scientifique de Paris est incontestable; il n'en est pas ainsi de la supériorité morale. Je crois que la communauté israélite de Metz n'a rien a redouter de la comparaison et vaut certainement celle de Paris, bien entendu toujours sous le point de vue moral. Je cite ma ville natale parce que je la connais [2] ».

Nouvelle intervention du Recteur de Nancy

Mais les arguments les plus intéressants en faveur du maintien de l'École rabbinique dans l'Est de la France, ou plutôt de sa translation à Nancy, nous les trouvons dans une lettre adressée au Ministre de l'Instruction publique par Faye, Recteur de l'Académie de Nancy, qui avait déjà montré antérieurement la place qu'occupait dans ses préoccupations patriotiques l'établissement de Metz. Nous croyons devoir donner *in extenso* ce remarquable document.

1. Univers israélite, 1857, p. 248.
2. Univers Israélite, 1856, p. 173.

Digitized by Google

18 janvier 1857

Monsieur le Ministre,

Si l'Ecole rabbinique était transportée de Metz à Paris, suivant l'avis que j'en ai reçu hier, il en résulterait un dommage pour cette Académie et particulièrement pour nos facultés, car le Consistoire de Nancy, frappé de l'avantage que la presence de ces Facultés procurerait à l'Ecole rabbinique, avait conçu le projet de solliciter la translation dans notre ville.

Quoique je n'aie point de titre pour intervenir dans une affaire de ce genre, votre Excellence daignera sans doute, en faveur des intérêts dont j'ai la charge, accueillir les réflexions suivantes :

Plusieurs motifs expliquent la préférence qui primitivement fut donnée à la Lorraine pour l'établissement de l'unique Ecole rabbinique de la France. Aujourd'hui ces motifs subsistent encore, et les institutions universitaires dont le pays vient d'être doté leur donnent une force nouvelle.

Le principal se fonde sur l'importance des communautés juives dans l'est de la France. Le nombre et la concentration des israélites est en effet une condition de ferveur religieuse dont on ne saurait trouver ailleurs l'équivalent. A Paris surtout, l'élément Juif disparaît dans la masse de la population; il semble que l'élément religieux y soit absorbé; la communauté religieuse n'existe point d'une manière apparente, elle n'y est pas *visible*. Là on fera tout ce qu'on voudra, des érudits, des hébraïsants, mais non des rabbins. Si le Consistoire central méconnaît cette condition, j'ai lieu de croire que nos Consistoires secondaires et les rabbins ne partagent point son sentiment.

Un second motif est puisé dans l'intérêt général du pays. L'influence française en Europe n'aurait qu'à gagner si l'on favorisait la tendance naturelle des israélites à se réunir, non en un seul corps de nation, chose bien difficile, mais en un seul corps de doctrine, d'enseignement religieux et presque de sacerdoce ; mais la politique étrangère, qui ne s'émouvrait pas si le centre restait en Lorraine comme par le passé, s'inquiéterait de la voir à Paris. En d'autres termes, la translation du séminaire central de Metz à Nancy, près de nos Facultés, donnerait à cet établissement le relief qu'on veut lui donner à Paris et qui bien réellement lui manque à Metz, et il attirerait ici des candidats allemands sans éveiller de justes susceptibilités hors de nos frontières.

En outre, cette simple translation ferait évanouir l'argument capital qu'on oppose sans doute à la ville de Metz, à savoir la persistance du jargon hébraïco-allemand qui se conserve trop aisément

Digitized by Google

dans cette dernière ville, et que les israélites éclairés voudraient éliminer progressivement.

Si des Juifs d'Allemagne nous passons à ceux de l'Orient, le choix de Paris soulève les mêmes difficultés, tandis que Nancy s'offre avec l'avantage de mettre en contact, au profit de l'influence française, deux éléments fort dissemblables, mais non pas hétérogènes, et cela sur le terrain le plus favorable. Près de nos Facultés, qu'il suffirait d'augmenter d'une chaire d'hébreu et d'une chaire d'arabe littéral, l'Ecole rabbinique aurait à Nancy une influence extérieure considérable, surtout si une succursale était fondée en Algérie, ainsi que je le proposais dans mon rapport confidentiel de novembre 1855.

En résumé, Monsieur le Ministre, le milieu israélite est considérable dans l'Est de la France, il y est visible à tous les yeux ; *à Nancy particulièrement, il y est éminemment français, je dis français de mœurs et de langage, car pour le cœur, les Juifs le sont partout, même en Allemagne* [1]. A Paris, au contraire, ce milieu indispensable ne fait pas sentir sa présence; là, l'esprit religieux ne saurait prendre le caractère public et officiel dont ne saurait se passer un établissement constitué comme l'est la pépinière rabbinique. Le centre universitaire qui se développe si brillamment à Nancy est bien suffisant, sauf de légères additions qui sont d'ailleurs réclamées depuis longtemps pour d'autres motifs, pour offrir à l'Ecole rabbinique tous les moyens d'instruction et tout le relief désirables. Enfin, c'est à Nancy que le contact si désiré de l'Orient et de l'Europe israélites peut se réaliser sans obstacles, par l'intermédiaire d'un enseignement religieux, enfin la combinaison que j'ose soumettre à votre Excellence répondrait au vœu des populations juives de l'Est et donnerait, en outre, aux établissements universitaires un élément d'influence extérieure dont quelque réflexion suffit, ce me semble, pour faire apprécier l'intérêt.

Le Recteur,
FAYE.

* * *

On était donc en présence de trois projets différents : 1° Maintien de l'Ecole à Metz, projet défendu très énergiquement par le Consistoire de Metz et tout le parti conservateur ; 2° Translation de l'Ecole à Paris, projet défendu par le Consistoire central et appuyé par

1. C'est nous qui soulignons, car elle mérite ne pas passer inaperçue cette attestation de patriotisme donnée par un grand universitaire en faveur des Juifs qu'il connaissait bien.

Digitized by Google

tous les grands rabbins, sauf celui de Metz ; 3° Translation de l'Ecole à Nancy, proposition transactionnelle du recteur Faye, organe de la Faculté de Nancy et aussi de beaucoup d'israélites lorrains.

Quel parti allait prendre le gouvernement ? Le Ministre de l'Intérieur, qui connaissait l'esprit de la jeunesse studieuse peu sympathique à l'Empire et qui se figurait que l'établissement de Metz contenait de nombreux élèves, était un instant opposé à la translation à Paris. « La trop grande agglomération des écoles à Paris, avait-il écrit, offre des inconvénients, depuis trop longtemps signalés [1]. » Mais ses objections tombèrent lorsqu'il apprit qu'il s'agissait « d'un séminaire sans importance, composé au plus d'une vingtaine d'élèves, vivant dans la maison même et sous l'œil d'un directeur et soumis à une exacte discipline » [2]. Malgré tout, les protestations de Metz, la campagne de « l'Univers israélite », les démarches de quelques hommes en vue, enfin l'intervention du recteur de Nancy impressionnèrent le gouvernement. Avant de se prononcer il décida de faire une enquête près des Consistoires départementaux.

Consultations des Consistoires départementaux

Nous résumons ci-dessous quelques-uns des rapports de ces différentes Assemblées, qui toutes, sauf deux, Metz et Bordeaux, se prononcèrent pour la translation à Paris.

Rapport de Marseille. — Paris offre plus de ressources pour les études ; les élèves y trouveront plus facilement les moyens de pourvoir à leurs besoins. Ce qui distinguait Metz, c'était le grand nombre de théologiens qu'elle pouvait offrir en modèles aux jeunes rabbins ; mais depuis 1830, époque de la fondation de l'Ecole, le nombre en a bien diminué. A ce point qu'aujourd'hui, on aurait de la peine à trouver une véritable Commission rogatoire pour les études talmudiques si ce n'est en y ajoutant les professeurs eux-mêmes (Rapport rédigé par le grand rabbin D. Cahen, originaire de Metz).

Rapport de Saint-Esprit. — C'est la voix prépondérante du président du Consistoire qui emporte le vote. 3 pour, 3 contre.

1. Archives Nationales, F 19, 110,26.
2. Ibid.

Digitized by Google

Rapport d'Alger. — Le Consistoire adopte et transmet l'opinion de son grand rabbin, Michel Weil, ancien élève de l'Ecole. Celui-ci rappelle que la conférence des grands rabbins exprima un vœu unanime, motivé : 1° par l'insuffisance de l'enseignement actuel, tant sous le rapport théologique que celui de l'instruction profane ; 2° par la défectuosité du plan d'études et des méthodes ; 3° par l'absence d'une direction énergique, à la hauteur des exigences actuelles de la science et de la mission si délicate et si difficile de former des pasteurs, à la fois instruits, pieux et éclairés ; 4° par l'insuffisance des ressources scientifiques et littéraires. L'exposant fait remarquer en outre que le choix même autrefois de Metz, comme siège de l'Ecole rabbinique à titre d'ancienne métropole du judaïsme français, en entraîne la translation, maintenant que Paris compte le quadruple de la population israélite de Metz.

Rapport de Paris. — Mêmes arguments.

Rapport de Strasbourg. — Les vœux des grands rabbins font autorité pour le Consistoire. Strasbourg demanda la création immédiate d'une Ecole rabbinique préparatoire dont le noyau existe déjà à Paris.

Rapport de Bordeaux. — Contre la translation, principalement par crainte que Paris ne devienne un obstacle au recrutement régulier de nos rabbins de campagne, qui, ayant perdu le goût d'une vie simple et modeste, ne voudront plus aller dans les petits centres d'Alsace et de Lorraine.

Bordeaux joint à son rapport une lettre particulière, signée Gradis, qui qualifie Paris de ville de désordre, de luxe et de corruption. Preuve : cent vingt élèves de l'Ecole Polytechnique viennent d'être licenciés pour sévices commis sur la personne d'un de leurs chefs. D'autre part, les désordres de l'Ecole de Droit et de Médecine sont encore présents à tous les esprits.

Rapport de Metz. — Nous persistons à croire que, sauf quelques améliorations déjà proposées et qui peuvent être réalisées ici tout aussi bien qu'à Paris, l'Ecole rabbinique remplit les conditions désirables. Elle a formé des rabbins à la hauteur de leur mission. Ville exclusivement industrielle et militaire ! disent les partisans de la translation. Notre ville n'est pas aussi dépourvue de ressources scientifiques et intellectuelles qu'on le pense. Nos élèves ont pour

Digitized by Google

professeurs deux agrégés de l'Université. Metz possède une riche Bibliothèque. Pour ce qui est des études sacrées, les livres, les maîtres et les exemples ne leur font pas défaut. Les talmudistes et les hébraïsans ne sont pas à Metz plus rares qu'ailleurs. Paris est le centre des lumières !.... Il s'agit pour nous d'avoir des rabbins éclairés et, pour les obtenir, il n'est pas nécessaire de recourir au brillant enseignement d'une capitale. Nos coreligionnaires étrangers pensent comme nous. Ce n'est pas à Berlin ou à Vienne qu'est établie l'Ecole rabbinique récemment fondée pour toute l'Allemagne, mais à Breslau, en Silésie, ville essentiellement industrielle et commerciale et qui n'a pas d'Université. L'Ecole rabbinique d'Italie est à Padoue. Les protestants de France ont leurs Ecoles théologiques à Strasbourg et à Montauban et non à Paris.

On objecte ensuite que l'enseignement est trop formaliste, que le plan d'études est défectueux. On peut modifier tout cela à Metz aussi bien qu'à Paris. Nous demandons plus de sévérité dans les admissions. Qu'on trace un nouveau programme, nous l'appliquerons.

On ne tient pas suffisamment compte des conditions dans lesquelles se recrutent les élèves ni de la nature et de la portée de l'enseignement littéraire qui est donnée dans les dernières années.

Les candidats viennent le plus souvent des petites localités d'Alsace et de la Lorraine, où ne se trouvent point d'établissements universitaires. Aussi le règlement actuellement en vigueur exige d'eux les connaissances littéraires qu'au lycée on demande aux élèves de troisième, c'est donc une nécessité de leur faire achever les humanités à l'Ecole. Au reste, ils y réussissent généralement si bien, qu'après environ deux ans d'études, ils ne le cèdent en rien à cet égard aux bacheliers ès lettres sortant des lycées. Nous en avons en ce moment la preuve : parmi les élèves admis en dernier lieu à passer de la Division élémentaire dans la Division supérieure, se trouvent deux bacheliers ès lettres ; l'un est le plus faible de la promotion, l'autre se tient à peine au milieu, et leur infériorité est tout aussi sensible dans les études sacrées....

On prétend qu'à Paris l'Ecole aurait à sa disposition plus de ressources intellectuelles ! Mais elle n'y trouverait pas les traditions et les habitudes qui engendrent et rendent persévérantes les vocations religieuses. Les faits parlent bien haut :

« Depuis la fondation de l'Ecole, le Consistoire de Paris n'a trouvé

Digitized by Google

dans son ressort qu'un seul élève, et encore le boursier qu'il a choisi était à Metz depuis l'âge de treize ans [1] et y avait fait ses études préparatoires. Avant cette époque et depuis, chaque fois que ce même Consistoire a été appelé à nommer un boursier, il s'est vu obligé, faute de candidats dans sa circonscription, de demander au Consistoire de Metz de lui en désigner un parmi les jeunes gens faisant leurs études à Metz. Aussi la circonscription de Paris ne compte-t-elle aucun de ses enfants dans le corps rabbinique de France et d'Algérie, tandis que Metz compte en ce moment : trois élèves en cours d'études à l'Ecole ; elle a fourni en outre : deux grands rabbins ; six rabbins ; les trois directeurs qui se sont succédés à la tête de l'Ecole et le professeur d'exégèse et d'hébreu. Paris est un centre de distractions et d'affaires, les vocations risquent d'y être ébranlées. C'est une immense responsabilité que d'y placer le seul séminaire israélite de France [2].

* * *

Le ton chaleureux du rapport de Metz et les arguments souvent convaincants y contenus devaient frapper le Ministre de l'Instruction publique d'autant plus vivement qu'il recevait en même temps de différents coins de France des lettres reprochant au Consistoire central de vouloir, au moyen de la translation de l'Ecole à Paris, exercer une pression directe et constante sur l'esprit des futurs pasteurs d'Israël et les gagner ainsi à la cause de la réforme du culte. Toujours est-il que le Consistoire central, dans le document qu'il adressa au Ministre en réponse au rapport de Metz, crut utile de se justifier contre cette dernière accusation. Le fait que ce document est signé par le grand rabbin et tous les membres du Consistoire central en montre toute l'importance.

Après avoir rappelé le vœu des grands rabbins et fait allusion à la réponse favorable à la translation donnée par la grande majorité des Consistoires départementaux, le Consistoire central ajoutait :

« Quant au prétendu parti réformiste qui, depuis 1841, chercherait à saper lE'cole..., nous pouvons d'autant plus rassurer votre Excel-

1. Il s'agit de Lazare Wogue.
2. Archives Nat., F 19 110,26.

Digitized by Google

lence sur le respect absolu, profond, que le Consistoire central professe pour les questions religieuses, auxquelles il n'est jamais entré dans sa pensée de porter la moindre atteinte que, d'une part, une pareille attaque serait en dehors de sa puissance laïque et, de l'autre, il encourage de tous ses moyens les études religieuses qui s'enseignent ici, sous son patronage, dans l'Ecole, dite de la Torah [1].

Si une considération secondaire pouvait ici trouver aussi sa place, nous ajouterions que la plupart des élèves provenant des départements de l'Est apportent avec eux un accent germanique très prononcé que le séjour de la ville de Metz ne peut atténuer et qui a besoin du frottement de la capitale pour perdre ce qu'il a de peu euphonique [2].

* * *

En 1858, la cause de Metz était définitivement perdue. A tous les arguments en faveur de la translation de l'Ecole à Paris développés dans un rapport soumis à l'approbation du ministre Rouland, celui-ci ajouta encore de sa main cette note marginale assez étrange. « Il faut dire que le vieux judaïsme qui a son quartier général dans l'Est est quelque peu ennemi des idées sociales que nous cherchons à propager. Quant à celui de Paris, plus éclairé, mieux dévoué, il n'a donné à l'Administration que des preuves multiples d'un concours complet et intelligent (21 mars 1858) [3]. »

* * *

Restait à régler la grave question des dettes contractées par le Consistoire de Metz et à trouver à Paris un local pour y loger l'Ecole rabbinique.

Nous ne rapporterons pas les longues et fastidieuses et souvent très violentes discussions soulevées au sujet des indemnités, d'ailleurs légitimement exigées par le Consistoire de Metz. Pendant plus d'une année, tout accord sembla impossible. Enfin, en désespoir de cause, les deux parties eurent la bonne idée de soumettre leur conflit à l'arbitrage d'Albert Cohn. Celui-ci rendit sa sentence en mars 1859, et le Consistoire de Metz déclara accepter pour toute indemnité, en outre des bâtiments en construction, la somme de 42.500 francs proposée par Albert Cohn..

1. Allusion au Talmud-Torah, fondé en 1852.
2. Archives Nation., F 19, 110-26.
3. Ibid.

Digitized by Google

Le Consistoire de Paris, de son côté, loua un local, rue du Parc-Royal, nº 10, pour y installer à titre provisoire l'Ecole rabbinique dont il allait bientôt assumer la gestion, aux lieu et place du Consistoire de Metz.

C'est dans ces conditions que l'impératrice Eugénie signa au Palais de Saint-Cloud, à la date du 1er juillet 1859, le décret suivant :

DÉCRET DU 1er JUILLET 1859, TRANSFÉRANT A PARIS L'ECOLE DE METZ.

Napoléon, etc...

Sur le rapport de notre Ministre Secrétaire d'Etat au département de l'Instruction publique et des Cultes.

Vu, etc...

Avons décrété et décrétons ce qui suit :

Article premier. — A partir du 1er novembre 1859, l'Ecole centrale rabbinique sera transférée à Paris et prendra le nom de *Séminaire israélite*, sans que ce titre puisse entraîner pour l'Etat aucune obligation nouvelle.

Art. 2. — L'établissement sera administré par le Consistoire de Paris, sous la haute surveillance du Consistoire central israélite.

Art. 3. — Tous règlements concernant l'administration intérieure et les études du Séminaire israélite seront soumis à l'approbation de notre Ministre de l'Instruction publique et des Cultes.

Art. 4. — Notre Ministre Secrétaire d'Etat au département de l'Instruction publique et des Cultes est chargé de l'exécution du présent Décret.

Fait en Conseil des Ministres, au Palais de Saint-Cloud, le 1er juillet 1859 [1].

Pour l'Empereur,
et en vertu des pouvoirs qu'il nous a confiés.
Signé : EUGÉNIE.

Et c'est ainsi qu'après trente ans d'une existence souvent pénible et triste, mais généralement très honorable, l'Ecole centrale rabbinique quitta le berceau où elle avait vu le jour pour commencer dans la capitale sa nouvelle destinée.

J. BAUER

1. Halphen et Uhry, *op. cit.*

Digitized by Google

NOTES ET MÉLANGES

SALOMON-ALEXANDRE

Par un tour de sa façon, Benaya, ministre de Salomon, s'est emparé, pour le conduire à son maître, d'Asmodée, roi des démons. Ce diable, qui n'est pas ce qu'un vain peuple pense, est un humoriste qui ne craint pas de s'attribuer, à l'occasion, un rôle dévolu d'ordinaire à un ange [1]. Ne se constitue-t-il pas l'apologiste de la justice divine ? Ce défenseur inattendu de la morale s'en prend à la folie du Sage par excellence, raillant son ambition insatiable. Après avoir mesuré avec un bâton quatre coudées, il s'écrie : « Après ta mort, tu occuperas en ce monde *quatre coudées* ; or, tu as conquis l'univers entier et tu n'es pas encore content ; il te faut aussi t'emparer de moi ! »

Tel est le récit qu'on lit dans le Talmud, *Guittin*, 68 *a-b*.

Ces paroles d'Asmodée semblent tout d'abord tant soit peu étranges ; on ne savait pas Salomon si amoureux des conquêtes, lui dont le nom signifie le Pacifique. Sans doute il n'a pas craint dans certaines circonstances de recourir aux armes. Ainsi, il réduit à payer tribut les Amoréens, les Hétéens, les Phériziens, les Hivéens et les Jébuséens ; mais ces peuplades chananéennes n'étaient pas le monde entier ; c'étaient uniquement les derniers restes des anciens possesseurs de la Palestine.

1. Voir *Revue*, t. VIII, p. 64 et suiv. (*La légende de l'ange et l'ermite dans les écrits juifs*).

Digitized by Google

Que si, d'autre part, il guerroie contre Hadad, roi d'Idumée, et Recin, roi d'Aram, il le fait seulement pour défendre son territoire. Nous voilà loin d'un précurseur d'Alexandre.

C'est que notre Asmodée a été nourri à l'école des rabbins et qu'il prend trop à la lettre leurs fantaisies : il ne sait pas que leurs hyperboles sont souvent de simples jeux d'exégèse. Il a adopté l'opinion de Rab et de Samuel, rabbins babyloniens de la fin du IIe et du commencement du IIIe siècle, pour qui ces mots de I Rois, 4, 24 : « Car il (Salomon) dominait sur tout le pays en deçà du Fleuve, de Tafsah à Gazzah », signifient : « d'un bout du monde à l'autre » [1]. Mais, comme nulle part ailleurs le folklore juif, pas plus que les prédicateurs, ne fait pareil reproche à Salomon, ne lui imputant qu'un orgueil impie, force nous est de chercher une autre explication aux paroles d'Asmodée.

Cette explication vient immédiatement à l'esprit : Salomon a été substitué ici à un autre personnage, à un conquérant authentique, qui avait à son actif des exploits de plus belle envergure. On pense naturellement à Alexandre, qui justement était pour les Juifs le type accompli du conquérant, dont ils raillaient l'avidité [2].

Qu'on ne s'étonne pas de la transposition ; nous avons déjà remarqué que le même Asmodée a été transformé en avocat de la Providence. Nous pourrions ajouter que toute la page du Talmud qui narre son histoire est un tissu d'incohérences, d'énigmes et de défis au bon sens, indices certains de déformations [3].

1. *Meguilla*, 11 *a*. — Les traditionnistes musulmans, qui ont connu jusque dans ses plus petits détails la page de *Guittin*, s'en inspirent quand ils disent que deux rois croyants ont possédé l'univers entier : Salomon, fils de David, et Dzoul-Karnaïm (Alexandre) ; voir Tabari, *Chronique*, trad. Zotenberg, I, p. 137.

2. Voir *La légende d'Alexandre dans le Talmud et le Midrasch*, *Revue*, t. VII, p. 78-93 ; *Le Voyage d'Alexandre au Paradis*, *ib.*, t. II, p. 298.

3. Salomon tient sous sa domination tous les démons, et cependant il a besoin d'un stratagème pour s'emparer d'Asmodée, *roi des démons!* Les conteurs musulmans qui ont exploité la page du Talmud ont déjà été surpris de cette contradiction ; voilà pourquoi ils ont converti ce Diable en un démon rebelle, réplique de l'*ange* rebelle du folklore juif. — Asmodée assiste aux séances de l'Académie céleste, trait bien rabbinique qui peut être inspiré de l'histoire du Satan dans le livre de Job. Mais chaque jour il descend sur terre pour prendre part aux débats de l'Académie d'en-bas. Que peut bien être cette école ? Un équivalent du « sabbat » du moyen-âge ? Mais pareille

Digitized by Google

Asmodée aura pris la place de quelque brahmane ou gymnosophiste. Or, justement, comme nous l'avons montré dans cette Revue [1], la Babylonie juive connaissait de prétendus entretiens d'Alexandre avec les Brahmanes ; le Talmud a conservé une liste de questions adressées censément par les savants du Midi au Conquérant et qui sont calquées sur celles des Brahmanes telles qu'elles sont rapportées par Plutarque.

Dans la métamorphose subie par le dire du sage indien, seule l'expression *quatre coudées* pourrait porter trace d'une main juive, étant banale à l'époque talmudique pour dire le strict nécessaire à l'habitation d'un mortel [2].

institution est ignorée du folklore juif. On ne prétendra pas que les rabbins aient jamais considéré sous ce jour l'Académie qu'ils fréquentaient. — Pauvre diable, Asmodée se laisse duper par un humain, grâce à un bon tour qu'on retrouve, par exemple, dans l'histoire de Midas ; pressé par la soif, il boit du vin qu'on a substitué à l'eau dont il se sert d'ordinaire. — Pour se venger de sa sottise, il s'assène les versets bibliques qui mettent en garde contre les dangers des boissons fermentées, trahissant ainsi une main rabbinique qui a brodé sur un fond populaire. — On l'enchaîne et on appose sur ses fers le sceau portant le nom divin ; puis, comme il se débat, on prononce ce nom ineffable, qui a raison de ses dernières résistances. Nous sommes en plein dans la dramaturgie populaire juive. — Comme s'il s'était délivré de ses chaînes, il commet en route toute sorte de méfaits, mais il prend aussi pitié d'une malheureuse femme et, pour sa peine, il se brise un membre. Comme un bon agadiste, il invoque un texte, dont il détourne le sens, pour se gausser de son ingénuité, ce qui en fait un diable dupé qui n'est pas dupe ! Il révèle, d'ailleurs, sa science en raillant, par exemple, le sorcier qui dit la bonne aventure, assis sur un trésor dont il ignore la présence, ou le pauvre homme qui commande des chaussures devant durer sept ans alors qu'avant peu il sera mort. Bien plus, continuant ses extravagances, le voilà qui se livre aux actes les plus paradoxaux à seule fin, comme nous l'avons déjà dit, de faire l'apologie de la Providence divine. Et tout cela se termine, après des exploits divers, par des turpitudes auxquelles il se livre, comme un autre Satyre, abusant de la simplicité des femmes et même de la mère de Salomon, dont il a pris la forme. — Toute cette légende, comme on voit, est le résidu de thèmes populaires d'origine diverse, mal liés et défigurés, puis surchargés de données rabbiniques.

1. *Revue*, t. II, p. 293 et suiv. Noeldeke est arrivé à la même conclusion, en 1890, sans avoir connu mon article publié en 1881 (*Beiträge zur Gesch. des Alexander Romans*, Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wissensch., Philos. — Histor. Classe, XXXVIII, p. 25).

2. Voir, par exemple, *Berachot*, 8 *a* : « Depuis la destruction du Temple Dieu n'a plus pour lui en ce monde que les *quatre coudées* de l'étude (c'est-à-dire la parcelle de terrain nécessaire à un rabbin pour étudier la Loi) ; *Kiddouschin*, 31 *a* : « Houna ne dépassait pas *quatre coudées* sans se couvrir la tête ».

Digitized by Google

Notre hypothèse trouve sa confirmation dans une des nombreuses productions légendaires auxquelles a donné naissance l'histoire d'Alexandre. Les derniers jours et particulièrement les funérailles du Macédonien sont le sujet de tout un chapitre des *Sentences des Philosophes* du célèbre traducteur chrétien Honein b. Ishak (809-879) [1], qui dirigeait à Bagdad un bureau officiel de traductions en arabe des ouvrages grecs et syriaques. Honein montre des philosophes assemblés autour du cercueil d'Alexandre et faisant assaut d'esprit. L'un d'eux s'écrie, si l'on s'en rapporte au manuscrit arabe de l'Escurial, encore inédit : « Cette puissance longue et large avait deux coudées de longueur et, quand il était avide de grandeur, il ne savait pas que c'était le meilleur moyen de tomber dans l'abaissement ».

On dira que la ressemblance entre ces mots et ceux d'Asmodée n'est pas grande. Mais si, au lieu de prendre pour terme de comparaison la leçon du ms. arabe, on consulte la traduction hébraïque de l'ouvrage, l'objection tombe. Dans cette version, œuvre de Juda Al-Harizi [2], qui l'avait composée en 1204 à la demande de la communauté juive de Lunel, la pensée est ainsi conçue : « Cette grande et immense puissance, comment quatre coudées la contiennent-elles ? » [3] Il se peut que le chiffre *quatre* soit une sorte de correction faite par Al-Harizi se souvenant à propos de la page de *Guittin* ou plus simplement de l'expression classique des rabbins ; mais, pour le reste, la phrase paraît bien mieux frappée et rappelle singulièrement la boutade d'Asmodée. Il y a mieux, le chiffre *quatre* figure dans la traduction espagnole des Sentences : « El grande poder que el abia era muy luengo y

1. Abou Zaïd Honein ibn Ishak al Abadi. Le texte arabe de son ouvrage se trouve à la Bibliothèque de l'Escurial, n° 760. Un ms. incomplet est conservé à la bibliothèque de Munich, n° 651 ; il a fait l'objet d'un article d'August Muller, *Ueber einige arabische Sentenzensammlungen*, *Z. D. M. G.*, XXXI, p. 506 et suiv. Cf. Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen des Mittelalters*, p. 348.

2. *Mousaré Haphilosophim*, imprimé à différentes reprises, en dernier par Loewenthal, avec traduction allemande, *Honein ibn Ishak, Sinnsprüche der Philosophen*, 1896. — L'ouvrage a été très populaire au moyen âge, témoin le nombre considérable de mss. qui en restent.

3. P. 56 de l'éd. Loewenthal ; porte 3, ch. 5, 29e parole, 25 *a* de l'éd. de Lunéville.

Digitized by Google

muy ancho y agora es encogido en qûtro » [1] : « le grand pouvoir qu'il avait très long et très large, le voilà maintenant réduit à *quatre.* »

Le fond et la forme de la sentence, dans son état primitif, sont encore attestés par un auteur arabe du XIe siècle, Mubaschir ibn Fatik (mort en 1053-1054), qui a copié l'auteur chrétien. Faute de l'original arabe, qui n'a pas encore été édité, en voici les versions espagnole, latine et française : « Este es que andudo toda la tierra del un cabo del mundo al altro e felo puesto entre dos braças. — Hic est qui totam perambulavit terram ab uno oriente ad aliud, nunc vero duobus passibus continetur. — Hyer toute la terre ne lui suffisait mie, et maintenant une toise luy suffist » [2].

La différence entre le texte arabe et les traductions hébraïque et espagnole est peut-être imputable à ce fait que le manuscrit de l'Escurial est signé, non pas de Honein, mais d'un certain Mohammed ibn Ali ibn Ibrahim ibn Ahmed ibn Mohammed al-Ansari, qui est autrement inconnu [3]. Cet Al-Ansari, tout en s'inspirant de Honein, ce qui n'est pas douteux, n'aurait pas craint de le corriger à sa manière. Il aurait été à bonne école, car si l'auteur chrétien a été pillé de bonne heure, il a de bonne heure aussi été soumis à des trahisons de toute sorte.

Voici, par exemple, comment Eutychius (Saïd ibn al Batrik, patriarche d'Alexandrie, 933-939) a reproduit son modèle : « Rogo mihi dicas, qui animum regionum amplitudine latiorem gessisti, quomodo jam pati potes locum tam augustum? » [4] Maçoudi (mort en 956) habille ainsi l'original : « O toi, pour qui le monde était trop étroit en longueur et en largeur, puissé-je bien comprendre ce à quoi tu es réduit maintenant que quelques pouces de terre vont te renfermer ! » (parole du 14e philosophe). Ou : « Cette terre si longue et si large, tu n'en occupes plus que sept empans, et si tu avais su le sort qui t'attendait, tu ne te serais

1. *El libro de los Buenos Proverbios que dixueron los philosophos* (p. 49) éd. par Knust, *Mittheilungen aus dem Eskurial*, 141e volume du Literar. Verein de Stuttgart, 1879.

2. Knust, p. 302 et 470.

3. Hartwig Derenbourg, *Mélanges Weill* (1898), p. 8 du tirage à part.

4. *Contextio gemmarum, sive Eutychii annales...* interprete E. Pocockio. Oxford, 1658, I, p. 291.

Digitized by Google

pas chargé du fardeau des expéditions aventureuses » (parole du 28e philosophe) [1]. La liberté de cette paraphrase est encore dépassée par Scharastani (mort en 1154) [2]. « Il a parcouru la vaste terre et n'a été satisfait que lorsqu'il a été abattu par elle de ces deux bras ».

La concordance de la version hébraïque d'Al-Harizi et des *Buenos Proverbios* a inspiré à M. Loewenthal, éditeur des *Mousaré Haphilosophim*, une singulière supposition : ces *quatre coudées*, qui figurent dans ces deux ouvrages, attesteraient la dépendance de l'espagnol par rapport à l'hébreu : le traducteur espagnol aurait eu sous les yeux le texte d'Al-Harizi ou une version latine de celui-ci [3]. D'Al-Harizi viendrait également la sentence correspondante qui se lit dans l'*Historia de prœliis Alexandri magni regis Macedoniae*, de l'archiprêtre Léon, qui donne aussi les *quatre coudées*. Mais on ne pense pas à tout : l'*Historia de prœliis* a été composée au xe siècle [4], alors qu'Al-Harizi a écrit sa traduction en 1204. Reste, il est vrai, une échappatoire : les discours des philosophes autour du cercueil d'Alexandre ne figurent que dans certains manuscrits de l'ouvrage ; ce serait, par conséquent, un copiste tardif qui aurait ajouté à l'original ce chapitre dépendant des *Sentences des Philosophes*. Mais, dans ce cas, il faudrait supposer que l'interpolateur chrétien aurait connu et su lire la traduction d'Al-Harizi, ce qui est peu vraisemblable.

Voici qui lèvera tous les doutes : la sentence avec les *quatre coudées* se trouve déjà dans un ouvrage du xie siècle, qui a été très populaire au moyen âge, la *Disciplina Clericalis* du juif converti Pierre Alphonse (1062-1110) : « Heri totus ei non sufficiebat mundus, hodie quatuor solae sufficiunt ei ulnae » [5].

1. *Les Prairies d'Or*, trad. Barbier de Meynard, II, p. 254-255.

2. *Abu'l Fath Muhammed asch-Schahrastani's Religionspartheien u. Philosophenschulen*, trad. par Th. Haarbrücker, t. II, p. 189.

3. P. 38 de la traduction allemande. Cette concordance, ajoute-t-il, appuie l'hypothèse de Bacher que Honein aurait mis à profit un roman d'Alexandre rédigé en hébreu. Mais Bacher étayait sa conjecture sur ces mots de Honein : « Nous avons traduit ces apophtegmes philosophiques du grec, de l'*hébreu* et du syriaque ». Or, l'hébreu dont il est ici question se rapporte uniquement sans doute aux paroles de l'ouvrage attribuées à Salomon, dans un chapitre indépendant de celui qui est consacré à Alexandre.

4. Voir Paul Meyer, *Alexandre le Grand dans la littérature française du moyen âge*, I, p. 34, et *Revue*, III, p. 246.

5. Ch. xxxviii, p. 166 de l'éd. Schmitt ; *Patrologia latina* de Migne, t. CLVII, p. 705. Dans les *Gesta Romanorum*, l'original a été un peu corrigé :

Digitized by Google

C'est ce texte dont la copie textuelle est entrée dans certains manuscrits et dans deux éditions de l'*Historia de prœliis* [1].

Il est donc vraisemblable que les *quatre* coudées se lisaient dans le texte arabe de Honein ou dans tel autre ouvrage arabe utilisé par Pierre Alphonse.

Si l'expression *quatre coudées* était spécifiquement juive, il en résulterait que Honein s'inspirerait d'un roman d'Alexandre dû à un Juif, ce qui expliquerait mieux encore l'entrée de la sentence dans le folklore talmudique. Mais pourquoi cette manière d'évaluer l'emplacement nécessaire au corps d'un mortel serait-elle propre aux Juifs ? En outre, pourquoi seule cette sentence trahirait-elle une main juive, alors que toutes les autres sont d'une rhétorique banale convenant à tous les temps et à tous les pays ?

Israël Lévi.

P.-S. — Grâce à l'extrême obligeance du Dr Gratzl, à qui j'adresse ici mes plus vifs remerciements, j'ai pu prendre connaissance de la leçon du ms. arabe de Honein conservé à la Bibliothèque de Munich. Elle est ainsi conçue (f° 99 verso) : « Cette grande et vaste puissance a été réduite (littéralement : pliée) à *deux coudées*. » Comme on voit, ce texte n'a rien du faux enjolivement qui nous avait paru suspect dans le ms. de l'Escurial.

C'est une raison de plus de croire, avec Hartwig Derenbourg, qu'Al-Ansari est bien l'auteur de ce texte qui ne craint pas d'ajouter à l'original. — La concordance des deux mss. sur le nombre des coudées — *deux* — n'est pas assez concluante pour me faire renoncer à mon hypothèse.

Ma reconnaissance va aussi au R. P. Melchor Martinez, qui a bien voulu copier pour moi le texte du ms. de l'Escurial.

« Heri non sufficiebat Alexandro totus mundus, hodie sufficiunt ei *tres* vel quatuor ulne *panni* ». Voir dans l'édition d'Osterley (Berlin, 1872), p. 717, les références aux auteurs qui ont répété la sentence.

1. Cologne, 1482, Strasbourg, 1486; mais ce morceau manque dans les mss. qui ont servi à l'édition de Landgraf (1885) faite d'après un ms. de Bamberg, du XIe siècle, et à celle de Zingerlé (1885), qui suit un ms. de Gratz, du XIIe siècle.

Digitized by Google

LA PRONONCIATION DE L'HÉBREU PRÉMASSORÉTIQUE

L'attention se porte en ce moment, à la faveur de certains travaux qui ont quelque peu renouvelé le sujet, sur l'hébreu de l'époque massorétique et prémassorétique. C'est ainsi que M. Arthur Spanier a donné récemment, dans la série des publications de l' « Akademie für die Wissenschaft des Judentums », une étude approfondie sur les accents massorétiques [1], dans laquelle, reprenant et approfondissant les travaux de ses devanciers, notamment le traité classique de W. Wickes (Oxford, 1887), il examine le système d'accents transmis par les Massorètes du point de vue « esthétique », en tant que nous livrant la clef du rythme de l'hébreu biblique, prose et poésie. D'autre part, M. Rothmüller a publié à Zagreb, à l'instigation de son maître M. H. Torczyner, une étude sur les « particularités massorétiques de l'écriture, leur signification et leur traitement dans la littérature talmudique [2] ». Cette étude est la première partie d'un travail plus étendu sur toutes les données relatives à la Massora fournies par le Talmud. L'auteur, au courant des travaux de ses prédécesseurs, en coordonne les résultats et, sans apporter de thèse nouvelle, enseigne que la Massora « ne peut être bien comprise et appréciée que comme une partie du domaine entier de l'enseignement et de la vie du Judaïsme talmudique ».

A côté de ces travaux sur la Massora, dont nous nous bornons à signaler l'intérêt, d'autres études concernent à la fois l'activité massorétique et un domaine moins exploré, où l'on s'efforce aujourd'hui de porter la lumière, à savoir la prononciation de

1. A. Spanier, *Die Massoretischen Akzente*. Eine Darlegung des Systems nebst Beiträgen zum Verständniss ihrer Entwickelung. Berlin, Akademie-Verlag; 1927; in-8° de 143 p.

2. Cvi Rothmüller, *Massoretische Eigentümlichkeiten der Schrift*, etc. Zagreb, 1927; in-8° de 96 p.

Digitized by Google

l'hébreu prémassorétique. Ces recherches sont en rapport avec les récents travaux de Wutz sur l'hébreu tel qu'il paraît avoir été prononcé au temps de la Septante, et, d'autre part, avec les progrès de la grammaire historique de l'hébreu. A la suite de Wutz, M. W. E. Haples a étudié l'hébreu de la Septante dans un article de l'*American Journal of Semitic Languages*, t. XLIV (octobre 1927), que nous avons déjà signalé (*Revue*, t. LXXXV, p. 75); M. Staples veut montrer, d'après des faits qu'on peut d'ailleurs interpréter autrement que lui, que la vocalisation et l'accentuation massorétiques comportent une part d'arbitraire, ayant cristallisé et compliqué une prononciation populaire plus fluide et moins nuancée.

C'est à une conclusion du même genre qu'est arrivé aussi M. P. Kahle dans son récent ouvrage sur les « Massorètes de l'Ouest », dont nous avons déjà rendu compte (t. LXXXV, p. 109 suiv.) et sur lequel nous nous étions proposé de revenir, pour examiner en particulier les observations de l'auteur relatives à la prononciation prémassorétique de l'hébreu. M. Kahle opère sur des textes liturgiques contemporains des premiers Massorètes et qui semblent révéler par leur notation vocalique une prononciation de l'hébreu quelque peu différente de celle à laquelle nous sommes habitués, et qu'attesteraient, d'autre part, les transcriptions de la deuxième colonne des Hexaples d'Origène.

La partie du travail de M. Kahle que nous avons particulièrement en vue, va de la p. 36 à la p. 56.

Il commence par résumer les travaux de ses prédécesseurs Firkowitsch, Harkavy, Strack, Merx et, plus récemment, J. Mann, (t. II de ses *Jews in Egypt*) sur les Massorètes de Tibériade, dont les cinq générations révélées par les documents s'échelonnent d'environ 780 à 930 — Moïse ben Aaron et son fils Aaron fermant la liste —; il montre que leur activité est contemporaine des débuts du Caraïsme, que le Caraïsme en a été vraisemblablement l'instigateur, et, en tout cas, y a pris une part importante, sans qu'on soit nullement autorisé à croire avec Graetz que tous les Massorètes aient appartenu à la secte dissidente, sans qu'il soit prouvé en particulier que ce soit le cas de la famille de Ben Ascher, bien que les manuscrits émanant de cette famille aient été conservés par les Caraïtes. Puis M. Kahle en vient à la

Digitized by Google

question qui nous intéresse : d'où part le travail accompli par les Massorètes? Ce point de départ, nous le trouvons avec une quasi-certitude dans les fragments qui sont parvenus jusqu'à nous revêtus de la ponctuation « palestinienne ». Cette ponctuation est loin d'être uniforme. Il y a des variantes. Cela vient de ce qu'à l'origine on s'est contenté d'une sorte de ponctuation-repère consistant à mettre ici une voyelle, là un signe diacritique, pour prévenir les fautes de lecture. On en est venu peu à peu à une notation régulière des voyelles en laissant toutefois sans notation les mots courants. Avec cela les *teamim* au sens strict du terme, les accents disjonctifs, indiquant les coupes et les cadences, suffirent longtemps, la modulation étant laissée au récitant, au psalmodiste.

Ce système n'a plus été suffisant quand les Caraïtes parurent avec leur rigorisme scripturaire. Il fallut régler minutieusement la prononciation et la récitation du texte sacré. Selon toute vraisemblance, le travail massorétique des gens de Tibériade, le *niqqoud tibrani*, n'a été qu'un développement et un affinement du système palestinien, par l'introduction d'une gamme vocalique plus riche, telle que la présentent les *hatef* et les accents conjonctifs.

Mais sommes-nous autorisés à établir, entre cet hébreu sommairement et inadéquatement vocalisé de l'ère prémassorétique et l'hébreu pourvu d'un riche appareil de voyelles et d'accents par les « tibériens », d'autres différences que cette différence extérieure, cette différence pour l'œil?

C'est ce qu'affirme et veut démontrer M. Kahle, *a priori* comme *a posteriori*. Son argumentation est intéressante, elle s'appuie sur des observations justes; elle appelle cependant des réserves et il est bien évident en tout cas, pour une matière aussi délicate que la reconstitution d'une prononciation ancienne, que nous n'avons là que des hypothèses plus ou moins spécieuses.

Une raison *a priori* d'abord. L'hébreu, depuis 500 environ avant l'ère vulgaire, a cessé d'être parlé par le peuple juif. Il ne se survit que comme la langue de l'école et de la synagogue. Quand les Massorètes tibériens se sont mis à l'œuvre, il s'était écoulé 1300 ans. Comment la prononciation de l'hébreu n'aurait-elle pas évolué en un si long laps de temps? — Il est possible, quoique, précisément, un langage réservé à la science et au culte,

Digitized by Google

dans un même pays, chez un peuple très conservateur, puisse traverser de longues générations sans changement appréciable.

Les raisons documentaires ont plus de poids. Les travaux de Wutz, même si on ne suit pas ce savant dans toutes ses hypothèses relatives à l'origine de la Septante, ont appris à distinguer entre différentes couches de transcription de l'hébreu en grec. Dans *Die Psalmen textkritisch untersucht* (Munich, 1925), il a publié les fragments de la deuxième colonne des Hexaples d'après les fragments de Milan découverts par Giovanni Mercati. Or, la transcription de l'hébreu en grec dans la deuxième colonne des Hexaples, dont l'origine a été déjà étudiée en 1901 par Joseph Halévy [1], a un caractère homogène et suit des règles fixes. De quand date cette transcription? Wutz penche pour l'époque macchabéenne. M. Kahle ne la croit pas si ancienne et la situerait plutôt au Ier siècle; elle serait sensiblement contemporaine de la version d'Aquila. Quoi qu'il en soit, il faut admettre des couches successives dans les transcriptions de l'hébreu en grec. Dans les plus anciennes les laryngales (c'est-à-dire les lettres ע א ח ה) sont représentées; quand aux lettres כ, פ, ת, elles sont rendues de façon variable. Dans la deuxième colonne des Hexaples, il est remarquable que les laryngales sont ignorées et כ, פ, ת rendues invariablement par χ, φ, θ. Une semblable évolution correspond, selon M. Kahle, à une évolution dans la prononciation de l'hébreu, fortement émoussée (stark abgeschliffen) vers 100 après J. C., par rapport à la prononciation du temps où naquit la version alexandrine. — Peut-être faut-il penser plutôt à des différences de prononciation d'ordre régional, l'hébreu ne se prononçant pas en Galilée comme dans le Sud, — ne circulait-il pas, à Césarée, un exemplaire transcrit, du genre de celui de la deuxième colonne des Hexaples [2]? En tout cas les faits relevés par M. Kahle sont frappants. On peut même ajouter à l'appui un témoignage qu'il vaudrait la peine d'examiner de près, ce sont les transcriptions de noms propres bibliques chez Flavius Josèphe. Elles me semblent confirmer généralement les constatations de M. K., compte tenu de la difficulté qu'on éprouve souvent à restituer la vraie leçon de Josèphe parmi les variantes des manuscrits, puis de l'hellénisation déformante de

1. *Journal Asiatique*, T. XVII, p. 335 et suiv.
2. Cf. l'article et les références de J. Halévy cités par Kahle, p. 44, n° 1.

Digitized by Google

beaucoup de ces noms, et enfin du fait que Josèphe se contente en bien de cas de transcrire la version alexandrine, — mais alors même il est un témoin précieux de la prononciation de son temps (1er siècle après) et peut-être de l'existence d'une transcription de l'hébreu en grec analogue à celle des Hexaples. Il suffit de parcourir les *Antiquités* pour voir que, la plupart du temps, Josèphe laisse également de côté les laryngales dans ses transcriptions. Pour le ח, nous trouvons quelquefois la transcription par χ dans certains noms bien connus (Rachel, Nachor), ou au commencement d'un mot (Chaïn, Hébron). חוה en revanche, est transcrit Εὐέα, comme dans la Septante. Il y aurait peut-être lieu, d'ailleurs, de se demander s'il n'existait pas primitivement une double prononciation du ח, l'une douce, l'autre plus forte, prononciation unifiée bien avant l'époque massorétique, mais qui expliquerait, ainsi que pour ע, les variations de la transcription dans le grec de la Septante.— Quoi qu'il en soit, dans le corps du mot et surtout à la fin ח disparaît. Je citerai les exemples suivants, propres à Josèphe (nos textes de la Septante n'ont, pour les premiers, qu'une traduction de l'hébreu) :

Ant., I, § 262 Niese, le troisième puits creusé par Isaac s'appelle *Roôbôth* (= רחבות, Gen. xxvi, 22). — III, § 28, בדלח, Nombr. ii, 7 est transcrit βδέλλα. — III, § 163, le חשן du grand-prêtre (Ex. xxviii, 15) est transcrit ἐστήν. — Pour ע, voici des exemples où la transcription de Josèphe laisse tomber la lettre, alors qu'elle est rendue par γ dans la Septante. *Ant.*, I, § 173, כדרלעמר devient Χοδολλαμώρος, Septante Χοδολλογόμορ. — I, § 265, צבעין, Gen. xxxvi, 2, est rendu Ἐσεβέωνος par Josèphe, Σεβεγών par la Septante.

Mais revenons à l'exposé de M. Kahle. Il en vient aux textes liturgiques pourvus de la surponctuation palestinienne. Ces textes, dit-il, supposent une prononciation de l'hébreu répondant assez bien à celle de la deuxième colonne des Hexaples. Dans ces textes, la surponctuation, assez sommaire en ce qui concerne les vers du poète, est particulièrement soignée quand il s'agit des versets bibliques reproduits par lui. Voici un de ces versets, pour donner à nos lecteurs une idée de cette ponctuation :

הַשְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קָדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ (Deut., xxvi, 15)
אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ
אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ

Digitized by Google

On voit par cet exemple que le *hireq* est rendu par deux points verticaux, le *çèrè* et le *ségol* par deux points obliques, le *holem* et le *qameç* bref par trois points en triangle, le *chourouq* par deux points horizontaux. Le *patah* est généralement rendu par notre *patah* usuel et le *qameç* long par un trait vertical. Mais les erreurs ne sont pas rares. Ainsi dans ce seul verset, il eût fallu un trait vertical sur l'affixe de נשבעת, à moins de supposer que ce mot était lu *nischba'at*; le dernier mot devait être ponctué plutôt הַדֹּבֵשׁ. Il est à remarquer ensuite que l'article n'est pas ponctué, ni la copule *vav*, que le *scheva* quiescent n'est jamais noté, et que le *scheva* mobile est coloré, ce qu'on sait d'autre part par les transcriptions *grecques*. Cette ponctuation palestinienne semble bien ignorer les *hatef* (patah et autres).

Ces versets — il y en a dans les textes publiés par M. Kahle plus de soixante ainsi vocalisés — permettent donc d'utiles comparaisons avec la ponctuation tibérienne. La ponctuation palestinienne est empirique, la tibérienne a fixé systématiquement la prononciation en se conformant à des règles grammaticales très précises, et les grammairiens des temps postmassorétiques n'ont fait que redécouvrir les règles suivies par les Massorètes. Voici les points sur lesquels M. Kahle attire particulièrement l'attention, et l'on peut souscrire, sauf quelques réserves, à ses conclusions: si approximative que soit la vocalisation des fragments liturgiques et malgré les erreurs et les inconséquences qu'on y rencontre, on peut en tirer certaines indications intéressantes concernant la prononciation, qui diffère à quelques égards de celle qu'ont fixée les Massorètes.

1°) Le suffixe de la deuxième personne du singulier paraît uniformément *akh* et non *kha*, même en dehors de la pause. Voir, par exemple, קדשך dans le verset ci-dessus. M. Simonsen a justement indiqué à M. Kahle, qui rapporte son observation, que ladite prononciation s'est conservée dans les poésies synagogales, notamment dans les Selihot, où les anciennes éditions du rite germano-polonais écrivent למען אמתך. C'est également habituel chez les Sefardim.

2°) La deuxième pers. masc. sing. du parfait, là où il n'y a pas la graphie תה, — laquelle est fréquente, — paraît avoir été *at*. Comparer, dans notre verset, נתתה et נשבעת, lus respectivement *natatta* et, probablement, *nischba'at*.

Digitized by Google

3°) L'*a* des affixes 2e sing. masc. et 3e sing. féminin ךָ et הָ après une voyelle accentuée n'est jamais indiqué dans nos documents. Faut-il en conclure, avec M. Kahle, que cette voyelle n'était pas entendue et qu'on lisait, p. ex., חמותיך *homotékh* au lieu de *homotékha*, אמריה, *amaréh* au lieu d'*amaréha*, בפיה, *befih* au lieu de *befiha*? La chose me paraît douteuse: l'absence de signe pour cet *a* final atone n'est pas une preuve péremptoire; l'article non plus n'est pas ponctué et pourtant était sûrement prononcé. Cette prononciation répondrait toutefois à celle que nous indiquent les transcriptions des Hexaples et de Jérôme, ainsi que le texte samaritain.

M. Kahle affirme que les laryngales n'étaient pas prononcées. Il en voit la preuve dans la manière dont celles-ci sont employées dans les rimes et les acrostiches. Il cite à cet égard יקרע et אזרח que le poète fait rimer ensemble (12 1 a). Cela prouve, certes, que le ע et le ח avaient, en fin de mot, une prononciation à peu près identique, aspiration ou grasseyement; il est peut-être exagéré de conclure à une chute complète des laryngales dans la récitation, malgré le témoignage de la deuxième colonne des Hexaples et de la prononciation galiléenne et samaritaine.

A l'objection que les Massorètes, dans leur système de vocalisation compliquée, n'ont point innové, mais fixé seulement la prononciation savante opposée à la prononciation relâchée du peuple, M. Kahle répond qu'en un cas au moins la prononciation officielle, à une date donnée, à savoir le IVe siècle, est différente de la prononciation massorétique. Il s'agit des בגדכפת. Déjà en 1925, dans la *Festschrift* de Marti, M. K. attirait l'attention sur le texte de *Berachot* 15 *b*, qui contient des avis concernant la récitation correcte du Schema. Raba, docteur du IVe siècle, énumère huit passages du Schema où de deux mots liés par le sens, le premier finit par la même consonne qui commence le second, d'où le danger, dans une prononciation hâtive, de confondre les deux lettres. Or, parmi ces huit cas figurent les deux groupes עשב בשדך et הכנף פתיל. Comment admettre que Raba les comprenne dans sa liste si la règle des בגד כפת existait de son temps en Babylonie, si ב et פ étaient des spirantes à la fin d'un mot, des explosives au commencement du mot suivant, ce qui exclut toute possibilité de confusion? L'argument n'est peut-être pas sans réplique, la différence

Digitized by Google

n'étant pas très sensible, dans une lecture rapide, entre ב et ב, כ et כ. Mais il y a d'autres indices de la prononciation *rafé* de ces lettres au début d'un mot. C'est la transcription dans la Vulgate des mots commençant par כ. Déjà la Septante, dans l'immense majorité des cas, rend le כ initial par φ. Il n'y a qu'à consulter la concordance Hatch et Redpath, au supplément (noms propres), pour s'en convaincre. Josèphe transcrit de même toujours כ par un φ. La Vulgate renchérit encore, puisque même pour un mot d'origine étrangère comme Pithom, où la Septante a un π, la Vulgate écrit *fithom*. Il y a toutefois une exception dont M. Kahle ne parle pas, c'est פסח, toujours rendu dans le grec par πάσχα, sauf toutefois dans les Chroniques où on lit φασεκ (ou φάσεχ). Josèphe a également πάσχα (une fois φασχα). Il reste vraisemblable à tout le moins que, dans les textes liturgiques avec ponctuation palestinienne, les *begad kefat* n'avaient pas la double prononciation fixée plus tard. M. Kahle rappelle d'ailleurs qu'un commentaire du *Séfer Yecira*, datant du xe siècle, attribue à Tibériade la différence de prononciation de ces lettres.

Mais la question revient : les Massorètes sont-ils à proprement parler les inventeurs de ce système raffiné de prononciation et de vocalisation qui a fait loi depuis et régné sans conteste dans la grammaire hébraïque? On a peine à le croire. M. Kahle fait intervenir, dans la genèse de la notation complexe des Massorètes, l'influence des Caraïtes, des grammairiens arabes, et, surtout pour les *begad kefat*, celle de la grammaire syriaque. Il y a, dans les considérations d'ordre historique et géographique où s'engage M. K., en particulier dans ce qu'il dit d'une école juive à Nisibis qui se serait perpétuée, malgré le silence des textes rabbiniques à ce sujet, des hypothèses suggestives, mais qui demandent confirmation.

En tout cas, la publication des textes liturgiques présentés ou reproduits dans les *Masoreten des Westens*, accompagnés d'excellents facsimilés, met en évidence des faits importants pour l'histoire de la prononciation de l'hébreu. Il faut souhaiter que d'autres documents de ce genre voient le jour : concurremment avec les travaux actuels sur les manuscrits de la Septante, ils offrent un champ d'études en partie nouveau et d'un vif intérêt.

Julien WEILL.

Digitized by Google

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXXXV, p. 21, l. 2 d'en bas. La bonne lecture n'est ni להרחיב ni להשרות, mais להרתיח = pour cuire; cf. Berliner dans *Festschrift z. 70. Geburtstage D. Hoffmanns*, p. 288. — P. 33, l. 8 suiv. Cette explication et une partie de la bibliographie se trouvent déjà chez Schiller-Szinessy, *Catalogue*, p. 27.

Ibid., l. 4 d'en bas. La lecture וששה est correcte, puisque le manuscrit, d'après De Rossi, *Mss. Codices*, contient de fait aussi la *Meguillat Antiochos*. — P. 35, l. 4 d'en bas suiv. L'usage que le fiancé signe également au bas de la Ketouba se retrouve encore non seulement chez les Sefardim, de façon fréquente, mais encore ça et là en Allemagne [*M. G. W. J.*, XLVII (1903), p. 370] et aussi en Hongrie [également en France. *N. d. l. R.*]. *A. Z. Schwarz.*

T. LXXXV, p. 67. — Aux textes cités par M. Marmorstein, il faut ajouter celui-ci, de Plutarque, *Questions romaines*, 10: « Pourquoi les Romains adorent-ils les dieux la tête couverte et au contraire, quand ils rencontrent des personnes respectables, se découvrent-ils pour les honorer? »

Israël Lévi.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND

BAUER (J.). — L'école rabbinique de Metz 180

BLAU (L.). — I. Manuscrits hébraïques 11

II. Le dictionnaire hébraïque de Ben Jehouda.... 164

GINSBURGER (M.). — Les Juifs du pays de Bade 41

HELLER (Bernard). — I. Eléments juifs dans les termes religieux du Qôran d'après les récentes publications de M. J. Horovitz 49

II. Récits et personnages bibliques dans la légende mahométane 113

LÉVI (Israël). — Le conte du *Diable dupé* dans le folklore juif... 137

PARET (R.) et HELLER (B). — II. Encore deux mots sur l'épisode des Juifs de Kheybar dans le roman d'ʿAntar 56

REINACH (Théodore). — Inscriptions de Touba 1

NOTES ET MÉLANGES

ADLER (E. N.). — Note sur l'émigration en Palestine de 1211 70

LÉVI (Israël). — Salomon-Alexandre 207

MARMORSTEIN (A.). — L'acte de se couvrir la tête chez les Juifs.. 66

ROTH (Cecil). — Mordekhaï Dato et la Scuola dei quattro Capi à Rome 63

WEILL (J.). — I. Mamad le Juif 72

II. La prononciation de l'hébreu prémassorétique. 214

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

GINSBURG (Michel S.). — Sobranie troudow po woprosou o ewreiskom elemente, par BARAZ (M. G.) 106

LAMBERT (Mayer). — Die Passivbildung des Grundstammes im Semitischen. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung, par PORATH (E.) 99

MARMORSTEIN (A.). — Fragments from the Cairo Genizah in the Freer collection, par GOTTHEIL (Richard) et WORRELL (W. H) 101

WEILL (J.).— I. Revue bibliographique (années 1926-1927) (*Suite*) 74

II. Masoreten des Westens, par KAHLE (Paul)..... 109

Additions et Rectifications..... 112

Table des matières..... 223

Le Gérant : Julien WEILL.

IMPRIMERIE H. ELIAS, 226, RUE SAINT-DENIS, PARIS. — R. C. N° 4855

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, RUE BONAPARTE, PARIS (VIe)

ŒUVRES COMPLÈTES DE FLAVIUS JOSÈPHE

TRADUITES EN FRANÇAIS

SOUS LA DIRECTION DE THÉODORE REINACH

Vient de paraître :

TOME DEUXIÈME

ANTIQUITÉS JUDAÏQUES

LIVRES VI-X

TRADUCTION DE M. JULIEN WEILL

Prix : 30 fr.

Ont déjà paru : Tome I, **Antiquités judaïques**, livres I-V, traduction de Julien WEILL ; prix : 15 fr. — Tome III, **Antiquités judaïques**, livres XI-XV, traduction de Joseph CHAMONARD ; prix : 15 fr. — Tome V, **Guerre des Juifs**, livres I-III, traduction de René HARMAND ; prix : 15 fr. — Tome VII, 1er fascicule, **De l'ancienneté du peuple juif (contre Apion)**, traduction de Léon BLUM ; prix : 7 fr.

LIBRAIRIE A. DURLACHER, 142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS, PARIS

INDEX ALPHABÉTIQUE DES 50 PREMIERS VOLUMES

DE LA *REVUE DES ÉTUDES JUIVES*

Grand in-8° de VIII+430 pages. Prix . . . . **25 fr.**

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND

HELLER (Bernard). — Récits et personnages bibliques dans la légende mahométane 113

LÉVI (Israël). — Le conte du *Diable dupé* dans le folklore juif... 137

BLAU (Ludwig). — Le dictionnaire hébraïque de Ben Jehouda.. 164

BAUER (J.) — L'école rabbinique de Metz..... 180

NOTES ET MÉLANGES

LÉVI (Israël). — Salomon-Alexandre..... 207

WEILL (Julien). — La prononciation de l'hébreu prémassorétique. 214

Additions et rectifications..... 222

Table des matières..... 223

PRIX DE L'ABONNEMENT A LA *REVUE DES ÉTUDES JUIVES*

FRANCE		ÉTRANGER	
Un an	50 fr.	Un an	70 fr.
Prix du numéro .	15 »	Prix du numéro .	20 »

Tarifs des annonces : 30 francs par page. Pour traiter, s'adresser à l'Imprimerie H. Elias, 226, rue Saint-Denis, Paris, et à la librairie Durlacher, 142, rue du Faubourg-Saint-Denis, Paris.

PARIS. — IMPRIMERIE H. ELIAS, 226, RUE ST-DENIS — R. C. N° 4855

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

Digitized by Google

Digitized by Google